Supplément à la « Vie Spirituelle »

Août-Septembre 1930

# ÉTUDES ET DOCUMENTS

## La dévotion à l'humanité du Christ dans la spiritualité de saint Bernard (1)

Saint Bernard est la plus grande personnalité de son siècle. Cet homme qui semblait n'avoir qu'un souffle de vie, ce moine qui ne se sentait d'aptitude que pour le silence de son monastère (2), est sur tous les chemins de la chrétienté occidentale : champion de l'unité de l'Église, défenseur de son indépendance vis-à-vis du pouvoir civil, prédicateur de la croisade, âme des conciles, réformateur de la vie monastique et de la discipline ecclésiastique, et, pourrait-on ajouter, en quelque sorte « le patriarche » en même temps que « le Docteur de la vie cistercienne » (3).

(1) Principales abréviations des titres des œuvres de saint Bernard :

| | |
|---|---|
| Ab. | : *De erroribus Abaelardi.* |
| C. | : *Sermones in Cantica.* |
| Cons. | : *De consideratione.* |
| Dil. | : *De diligendo Deo.* |
| Div. | : *Sermones de diversis.* |
| Ep. | : *Epistula.* |
| Hum. | : *De gradibus humilitatis.* |
| Mal. | : *Vita sancti Malachiae.* |
| Mor. | : *De moribus et officio episcoporum.* |
| Templ. | : *Liber ad milites Templi.* |

(2) Cf. par exemple, *Ep.* XII ; CCLVI, n. 4.

(3) Dom U. Berlière, *L'ascèse bénédictine*, p. 100.

D'où lui vient son prestige? Bernard est un saint. Le rayonnement de sa sainteté explique l'emprise qu'il eut sur les papes, les rois et les peuples, la liberté comme aussi l'autorité de sa parole. Ame de feu, il ne connaît que le Christ. « Qu'il s'agisse de défendre la pureté de la foi..., qu'il prêche aux princes le respect des droits de l'Église, qu'il réclame la restauration de la discipline ecclésiastique, qu'il s'oppose comme un mur d'airain à toute tentative de schisme, qu'il lance les milices de France et de Germanie à la conquête des Lieux Saints, c'est toujours le Christ qu'il a en vue, et le règne du Christ sur le monde (1). »

Le Christ! C'est là le grand amour de Bernard. Rien ne le montre mieux que ces paroles tombées de sa plume, après l'échec de la croisade prêchée par lui et qu'on lui imputait à faute :

« Pour moi, je ne me soucie guère des jugements de ceux qui appellent mal ce qui est bien et bien ce qui est mal. S'il faut absolument que je choisisse, j'aime mieux que les murmures des hommes se tournent contre moi que contre Dieu. Tant mieux si le Seigneur daigne se servir de moi comme de bouclier! Je reçois volontiers les coups de langue de la médisance et les traits empoisonnés du blasphème, afin qu'ils n'arrivent pas jusqu'à lui. Je consens à être déshonoré, pourvu qu'on ne touche pas à la gloire de Dieu. Ce m'est un honneur d'entrer ainsi en union avec Jésus-Christ qui disait : « Les opprobres de ceux qui vous outrageaient sont tombés sur moi (3). »

Cet amour du Christ a fait l'unité de sa vie. Principe de l'activité extérieure du légat, de l'apôtre, du réformateur, nous le retrouvons dans ses écrits et ses sermons, vivifiant tout, dominant tout. Les mystères du Christ, dit-il, « sont fréquemment dans ma bouche, comme vous

(1) D. Berlière, *L'ordre monastique des origines au XII^e siècle*, p. 245.
(2) *Ep.* XLIX; L.
(3) *Cons.*, l. II, c. I, n. 4; trad. E. Vacandard, *Vie de saint Bernard*, t. II, p. 437.

le savez, et toujours dans mon cœur, comme Dieu le sait; ils sont tout à fait familiers à ma plume, comme on le voit. Ma philosophie la plus élevée c'est de connaître Jésus, et Jésus crucifié » (*C.*, s. XLIII, n. 4).

Point de spéculation, d'ailleurs, chez lui. Il condamnait toute science qui ne se tourne pas à aimer. Nous trouvons, au long de ses écrits, un mystique, « le mystique à l'état pur » (1), qui parle d'expérience et livre le fruit de sa contemplation (cf., par ex., *Fest. omn. SS.*, s. I, n. 3).

L'auteur de ce travail se propose de chercher, à travers les œuvres de l'abbé de Clairvaux, quelle a été son « intelligence du mystère du Christ ». Ce n'est pas toute la christologie de saint Bernard qui est en question, mais un point particulier et, disons-le tout de suite, son attitude d'âme vis-à-vis du Christ. « Encore qu'il y ait de nombreux points de contact entre la doctrine et la dévotion, les deux choses ne se confondent pas (2). » L'une est immuable dans son fond, l'autre suit les transformations que le cœur de l'homme subit au cours des siècles. Et, pour prendre le style de Newman (3), l'une est « idée », l'autre « réalise ». Voyons comment saint Bernard a « réalisé » sa connaissance du Christ.

Le mot « christocentrisme » a fait fortune de notre temps, et, malgré l'équivoque qu'il renferme, il exprime avec assez de bonheur ce qui constitue le caractère capital de l'activité extérieure de saint Bernard comme de sa spiritualité : le Christ y est au premier plan, et Bernard va à lui avec toute son âme.

(1) E. Gilson, *La philosophie de saint Bonaventure*, Paris, 1924, p. 436.
(2) H. Raffin, *La dévotion mariale au XIII^e siècle*, thèse, Lyon, 1929, p. 3.
(3) Newman, *Du culte de la sainte Vierge dans l'Église catholique*, trad. française, Paris, 1908, p. 41 : « Assurément nous ne pouvons être dévots sans avoir la foi, mais nous pouvons croire sans avoir des sentiments de dévotion. Tout homme a constaté ce phénomène en lui-même et dans les autres, et nous l'éprouvons chaque fois que nous parlons de réaliser une idée ou de ne pas la réaliser. »

## I. — La dévotion a l'humanité du Christ.

### *La divinité du Christ*

« L'humanité du Christ les absorbe si fort, a-t-on dit de saint Bernard et de ses disciples, que la croyance en sa divinité n'est plus, pour eux, qu'une affirmation verbale (1). » Une telle assertion paraît frivole quand on a lu quelque peu des œuvres de notre saint. On y trouve, à chaque instant, le témoignage de sa foi vivante en la divinité de Jésus. *Siquidem Deus et homo unus est Christus* (*C.*, s. X, n. 8), professe-t-il en prenant les paroles mêmes du symbole de saint Athanase (2); celui qui est fils de Marie est bien aussi le Fils de Dieu (*Asc.*, s. V, n. 1), il ne fait qu'un avec le Père (*Dom.*, 1er *nov.*, s. V, n. 2; *Div.*, s. XXXIII, n. 8), une seule personne en deux natures (*Div.*, s. LX, n. 1; *Hum.*, c. III, n. 12). Aussi quel acte de foi saint Bernard fait-il en ce Dieu qui est déposé dans la crèche, qui vagit dans des langes, qui ressent les mêmes nécessités que les autres enfants, qui est flagellé, conspué, crucifié, et que l'on couche dans un tombeau! (*Vig. nat.*, s. III, n. 9; cf. *Vig. nat.*, s. IV, n. 1; *C.*, s. LVI, n. 2; *Nat. B. M. V.*, n. 10.) Qu'on se rappelle, d'autre part, combien, depuis saint Anselme, était à l'ordre du jour le problème théologique de la satisfaction du Christ, et l'on se rendra compte que la foi de Bernard et de ses contemporains était autre chose qu'une « affirmation verbale ».

Il y a plus : si Bernard s'émeut tant à contempler Jésus dans l'humilité de sa vie terrestre, si l'humanité du Sauveur prend chez lui tant de relief, c'est que dans l'homme

(1) Ritschl, *Rechtfertigung und Versöhnung*, t. III[3], p. 369, cité par P. Rousselot et J. Huby, *Christus. La religion chrétienne*, p. 175.
(2) Denzinger-Bannwart, *Enchiridion symbolorum*, n. 40.

il voit un Dieu qui s'anéantit (*C.*, s. LXXV, n. 7). Le motif foncier de sa dévotion à l'humanité du Christ est dans sa foi à sa divinité.

S'il s'attache, d'ailleurs, à l'humanité du Christ, il confesse que c'est un effet de sa faiblesse. *Infirmae et inerti animae*, dit-il de l'âme qui n'est pas assez vigoureuse pour aller plus haut que la contemplation de Jésus crucifié (*C.*, s. LXII, n. 6). Et ce lui est un sujet de larmes de ne pouvoir *vacare et videre quoniam sponsus est Deus* (*C.*, s. XXII, n. 3). La chair du Christ n'est donc pour lui qu'un relai dans la voie qui mène à Dieu : « Quoique la dévotion à l'humanité du Christ soit un don, et un don éminent de l'Esprit-Saint, cependant, dit-il, je l'appellerai charnelle si nous la comparons à ce sentiment qui nous fait savourer moins le Verbe fait chair que le Verbe sagesse, le Verbe justice, le Verbe vérité, le Verbe sainteté, miséricorde, vertu... » (*C.*, s. XX, n. 8). « Méditez donc ces choses (les abaissements de Jésus, et toutefois ne pensez pas avoir encore de ces parfums excellents qui sont sur le sein de l'épouse » (*C.*, s. XI, n. 8). Il sait bien que « tout ce qu'il y a de bon vient de Dieu, non de l'homme, même quand il nous est procuré par le moyen de l'homme..., et que, si tout notre espoir est placé dans l'homme-Dieu, ce n'est cependant pas parce qu'il est homme mais parce qu'il est Dieu » (*C.*, s. X, n. 8). Si donc Bernard « aime si passionnément l'humanité du Christ, c'est qu'il y voit Dieu mis à notre portée (1) ».

### *L'humanité du Christ*

Mais il est vrai que l'humanité de Jésus occupe dans la piété bernardine une place prépondérante. Lorsque Ber-

(1) P. Rousselot et J. Huby, *Christus, La religion chrétienne*, p. 175. Cf. *Vig. Nat.*, s. VI, n. 3 ; *Nat.*, s. III, n. 3 ; *Epiph.*, s. I, n. 2 ; *Asc.*, s. III, n. 3, et s. V, n. 11 ; *Nat. B. M. V.*, n. 3 et 11 ; *Div.*, s. VI, n. 6 ; *C.*, s. VI, n. 3, et s. XX, n. 6.

nard prie, c'est le Christ dans sa nature humaine et sa vie terrestre qui se présente à son esprit. Il le suit pas à pas le long de cette route qui de Bethléem le conduit au Calvaire et à la montagne de l'Ascension (*C.*, s. XX, n. 6). Il s'attarde avec prédilection surtout aux mystères de la Nativité et de la Passion, aux mystères qui ont préparé et opéré notre restauration en grâce; la curiosité de son amour le porte vers la vie terrestre de Jésus qu'il atteint, à travers l'Évangile, par la méditation.

Il n'a pas autant insisté — ni, peut-être, autant été saisi par elle — sur la grande réalité toujours actuelle qu'est pour le chrétien le Christ glorieux, chef du corps mystique, et sur le mystère de la vie de Jésus. Certes, saint Bernard n'ignorait pas cette réalité : le Christ vit dans l'Église, et c'est persécuter l'un que d'opprimer l'autre (cf. *Ep.* XLIX et L). Il sait utiliser la si profonde métaphore de saint Paul lorsqu'il s'agit de dégager la leçon d'un mystère : *pudeat*, s'écriera-t-il, *pudeat sub spinato capite membrum fieri delicatum* (*Fest. omn. SS.*, s. V, n. 9). Ou encore, pour parler de l'amour du prochain : *Christum cujus membra estis semper in vobis honorificabo* (*Ep.*, CCCLXXXII, n. 1; cf. *Div.*, s. XXXIII, n. 6). De même quand il stigmatise la mauvaise langue, plus cruelle que la lance du soldat : *fodit enim haec quoque Christi corpus et membrum de membro; nec jam exanime fodit, sed facit exanime fodiendo* (*Div.*, s. XVII, n. 5). De même encore lorsqu'il montre que le Christ aima mieux son corps mystique que le sien propre, puisque pour celui-là il livra celui-ci à la mort de la croix (*Div.*, s. XC, n. 5), et que de tous ses membres à l'agonie découla un sueur de sang (*Palm.*, s. III, n. 4). On trouverait d'autres textes. Mais jamais notre saint n'insiste alors sur cette unité de vie qui fait du chrétien un même être mystique avec le Christ et qui fonde la leçon morale qu'il dégage. Le Christ, chef du corps mystique et principe de vie, est loin d'avoir chez saint Bernard le relief qu'y prend le Christ historique auquel on s'unit par la prière

et l'imitation (*Dom., 1 nov.*, s. I, n. 2; cf. *Ep.*, CVIII, n. 2).

A l'idée du Christ, chef du corps mystique, se ramène celle du Christ « Époux ». C'est à chaque instant que Bernard appelle Jésus l'Époux de l'Église, l'Époux des âmes, et chante cette union conjugale « qui de deux fait non une seule chair mais un seul esprit, qui — mieux encore — de deux fait un seul être » (*C.*, s. LXXXIII, n. 6). Mais cette union c'est une union d'amour : *complexus animorum, morum concordiam, affectuumque consentaneam ad alterutrum claritatem* (*C.*, s. I, n. 11). Ce n'est plus, au moins d'ordinaire, toute la réalité de l'union mystique du Christ et du chrétien. Et, de même, « l'Époux », s'il est toujours le même Christ, en est seulement un aspect, celui du Dieu, du Verbe; car le Christ revêt plusieurs aspects « selon les divers sentiments de notre âme qui changent en fonction de ses progrès ou de ses défaillances » (*Div.*, s. VIII, n. 1; cf. *Div.*, s. LXXIII, et *C.*, s. XXXI, n. 1 et 7), et il ne se présente ainsi qu'aux âmes parfaites (*C.*, s. XXXII, n. 3).

Parmi les mystères de la vie terrestre de Jésus, saint Bernard fait un tri, s'attachant aux humbles détails (cf. *Nat.*, s. III, n. 1), s'émouvant à voir le Christ vivre notre vie ordinaire et se soumettre aux habitudes humaines, *ut caeteri consueverunt* (*Nat.*, s. V, n. 1). De l'humanité du Christ il retient ce qu'elle a de plus humain dans ses vertus et ses sentiments (*Asc.*, s. V, n. 11), ses joies et ses souffrances, ce sont les baisers pleins de lait du nourrisson (*Assumpt.*, s. I, n. 4), ses petits membres d'enfant potelés et frêles (*Nat.*, s. III, n. 1), la joie du petit garçon à s'asseoir sur les genoux de son père nourricier en lui rendant sourire pour sourire (*C.*, s. XLIII, n. 5), les mille petites misères qui accompagnent le premier âge, les fatigues physiques de ses courses apostoliques, la répulsion qu'il éprouve en face du tentateur, les larmes de pitié qu'il verse, les souffrances dont il est abreuvé durant sa Passion, souffrances du cœur et du corps (*C.*, s. XLIII, n. 3; cf. *Div.*, s. XXII, n. 5, et *Fer. IV maj. hebd.*, n. 11),

la lividité de sa chair meurtrie, et la pâleur de sa pauvre face exsangue endormie dans la mort (*C.*, s. XXV, n. 9).

### *Le corps du Christ*

En s'attachant à l'humanité du Christ, la dévotion de l'abbé de Clairvaux ne semble pas séparer le corps et l'âme du Sauveur. La chair du Christ, c'est son humanité tout entière; ce mot peut même prendre un sens plus large et désigner la vie et les mystères de l'Homme-Dieu (cf. *Asc.*, s. V, n. 11; *C.*, s. XX, n. 6 et 8).

Certaines expressions sur la beauté de Jésus paraîtraient s'appliquer à son corps; à y bien regarder, l'impression change. Une fois seulement, semble-t-il, saint Bernard vise directement et exclusivement le charme extérieur qui se dégage du corps du Christ : « Il sauvait les âmes des uns, guérissait les corps des autres, et se les attachait tous par le charme de sa parole et de son aspect, car il avait une voix suave et de beaux traits, selon qu'il est écrit : *speciosus forma prae filiis hominum* » (*Fest. omn. SS.*, s. I, n. 4).

Partout ailleurs, quand saint Bernard vante la beauté de Jésus, c'est moins la beauté du corps que de l'humanité sainte en général : le Christ « était au dehors le plus beau des enfants des hommes; mais à l'intérieur il était le rayonnement de la lumière éternelle et dépassait en splendeur les anges eux-mêmes » (*Dom. I post oct. Epiph.*, s. II, n. 1).

Cette beauté de l'humanité de Jésus est surtout d'ordre moral : « au dehors, continue Bernard, c'était un homme sans faute, une chair sans péché, l'agneau sans tache » (Ibid.). Et encore : « Que je vous trouve beau, Seigneur Jésus, même sous cette forme que vous avez en commun avec moi (l'humanité), et non seulement du fait des merveilles divines dont vous brillez, mais aussi du fait de votre vérité, de votre douceur et de votre justice! » (*C.*, s. XXV, n. 9; cf. s. XLV, n. 9.)

### *L'âme du Christ*

On ne trouvera pas plus, chez l'abbé de Clairvaux, de dévotion à l'âme de Notre-Seigneur distincte de la dévotion à son humanité. Nous venons de voir que l' « intérieur » du Christ est, pour saint Bernard, non pas l'âme, mais la divinité, le Verbe.

Cependant, il s'agit bien de l'âme de Jésus quand il dit que « c'était un homme complet, par la sagesse, par la vigueur de l'esprit, par la maturité des sentiments » (*Sup. missus est*, hom. II, n. 9). Et de ce qui vient d'être dit de la beauté du Christ — beauté qui est d'ordre moral surtout — ne se dégage-t-il pas cette impression que c'est l'âme qui rayonne sur le corps et fait le charme de son humanité ?

Au surplus, par la manière dont il propose à notre méditation les mystères du Christ, ses vertus et ses façons de sentir, saint Bernard, s'il n'employait pas la formule, était le précurseur de cette dévotion à l'âme ou « intérieur » de Jésus que devaient si bien mettre en valeur un Bérulle, un Condren, un J.-J. Olier, et, avant eux déjà, les mystiques de la « dévotion moderne » (1).

## II. — La dévotion tendre a l'humanité du Christ

*Conspice et meditare, et delecteris, et compatere*, dit le pseudo-Bonaventure, auteur des *Méditations de la vie du Christ*, un des écrivains du moyen âge qui doivent le plus à saint Bernard (2). Contempler, se réjouir, compatir, c'est tout l'abbé de Clairvaux.

(1) Cf. P. Pourrat, *La spiritualité chrétienne*, t. III, p. 504-505-531.
(2) *Meditationes vitae Christi*, c. III, XII, dans saint Bonaventure, *Opuscula*, Lyon, 1647, t. I, p. 353-359.

### *Contempler Jésus*

*Conspice et meditare.* Ce Christ historique, objet de la dévotion bernardine, c'est grâce à l'Évangile, donc par le souvenir et la méditation, qu'on peut le saisir : *in memoria retinens et assidua meditatione revolvens* (*C.*, s. XLIII, n. 2; cf. s. XI, n. 8, et s. LXII, n. 1). Par son humanité, il est à la portée de notre intelligence, de notre mémoire et de notre imagination même (*Nat. B. V. M.*, n. 10). Bernard, dans la prière, se le représente sous les multiples aspects des divers mystères de sa vie (*C.*, s. XX, n. 6; *Nat. B. V. M.*, n. 11). La façon dont il contemplê Jésus constitue le premier caractère propre de sa dévotion.

Comme il regarde! Il aurait voulu se pencher sur le berceau de l'Enfant-Dieu, entendre les paroles de la Sagesse incarnée (*Asc.*, s. V, n. 11; *Fest. omn. SS.*, s. I, n. 7; *Fest. S. Mart.*, n. 8), se trouver au moins au pied de la croix (*Asc.*, s. II, n. 4). Bienheureux, proclame-t-il, ceux qui l'ont vu de leurs yeux de chair! (*Asc.*, s. V, n. 11; *Dom. I post oct. Epiph.*, s. II, n. 1.) Il n'a pas eu, lui, ce bonheur; mais l'amour stimule sa sainte avidité (*C.*, s. XX, n. 6), et l'œil de la contemplation met son âme dans la situation où l'aurait placée l'exercice actuel des sens externes. Le Christ n'est point pour lui un concept lointain et flou, mais « une image émouvante qui parle à son cœur (1) ». Bernard le « réalise »; il le situe dans le concret, le suivant pas à pas le long de son existence humaine, détaillant, avec un souci réaliste qui contient en germe la piété des siècles postérieurs, ce que nous nommons aujourd'hui les « mystères », la naissance de Jésus, son allaitement, ses souffrances d'enfant, les labeurs de ses prédications, les fatigues de ses voyages, ses nuits passées en prière, les tentations qui suivirent son jeûne, ses larmes de compassion, les embûches tendues par ses adversaires, les périls qui lui venaient des

(1) E. Mâle, *L'art religieux de la fin du moyen âge en France*, p. 86.

faux frères, puis sa passion, sa mort, sa résurrection et son ascension (*C.*, s. XX, n. 6; s. XLIII, n. 3; cf. *Fer. IV maj. hebd.*, n. 11, et *Div.*, s. XXII, n. 5).

Il reconstruit les scènes des mystères sans en omettre aucun détail. Ainsi admire-t-il tout, dans la nativité : le lieu : c'est l'étable et c'est la mangeoire; le temps : c'est la nuit et c'est l'hiver; les personnes : c'est le nouveau-né aux membres si gracieux qui pleure et vagit, et ce sont les pauvres gens qui veillent sur leurs troupeaux dans la campagne (*Nat.*, s. III, n. 1-2). Là c'est le pittoresque; voici le pathétique quand, préludant à la dévotion du XIV^e^ siècle, il dépeint avec une précision réaliste toutes les souffrances et tous les outrages qui firent la passion de Jésus : moqueries, crachats, soufflets, horions, blessures, flagellation, couronne d'épines et crucifiement, défection des disciples et désolation des saintes femmes.

Pour ses fresques, saint Bernard garde encore le cadre des récits évangéliques. Si, plus tard, chez le pseudo-Bonaventure, par exemple, l'imagination complète à chaque instant l'histoire, ce n'est que l'extension du procédé de Bernard. La méthode ignatienne, à travers Cisneros et l'auteur des *Méditations de la vie du Christ*, n'a, en fin de compte, pas d'autre origine.

Déjà l'abbé de Clairvaux fait œuvre d'imagination lorsque, pénétrant le ciel, il nous y montre la rédemption « comme un drame au sein de Dieu (1) ». Pages pathétiques qui firent une impression profonde au moyen âge, et devinrent le fameux « procès de paradis » du théâtre religieux!

Cette intensité de vie dans la contemplation du Christ devait amener saint Bernard à des rapports d'intime familiarité avec lui. « Le Verbe incarné, *homo Christus Jesus*, n'est plus seulement le modèle qu'il faut imiter, le guide qu'il faut suivre et, d'autre part, la lumière incréée, qui

(1) E. Mâle, *L'art religieux de la fin du moyen âge en France*, p. 38. Cf. *Adv.*, s. I, n. 4-5; *Nat.*, s. III, n. 4; *Circ.*, s. III, n. 4; et surtout *Annunt.*, s. I, n. 7-14.

illumine l'intérieur de l'âme; il est intérieur même quant à son humanité...; il est l'ami » (1), le compagnon (*C.*, s. XXXI, n. 7), le frère (*C.*, s. XLVIII, n. 5). Quelle profonde intimité que celle révélée par l'emploi singulier du « petit nom » de Notre-Seigneur, de ce seul nom de Jésus, continuellement sur les lèvres ou sous la plume de l'abbé de Clairvaux! Elle se trahit encore en ce que, fréquemment, Bernard s'approprie le Christ; il n'est pas le Seigneur, il est son Seigneur, son Jésus : *Quid tam cordium vita quam Dominus meus Jesus Christus* (*C.*, s. LXXV, n. 2); *ipsos longe superat Jesus meus specie sua et pulchritudine sua* (*C.*, s. II, n. 2) (2). Ce détail ne le relève-t-il pas lui-même dans l'épouse *quae universitatis Dominum quadam sibi proprietate vindicet in dilectum; attende enim quomodo non simpliciter : dilecte, sed : dilecte mi, inquit, ut proprium designaret* (*C.*, s. XLV, n. 6).

Bernard se place en face du Christ comme s'il était seul devant lui. « Une affaire personnelle entre l'âme individuelle et le Christ (3) », voilà sa dévotion; « le trait le plus notable en est, en tout cas, la part faite à l'application individuelle de la rédemption. Il m'a aimé! Il s'est livré pour moi!... (4) ». C'est aussi, pour saint Bernard, un trait de la piété de l'épouse : « Elle a dit de l'Époux qu'il fait attention à elle. Qui est l'épouse et qui est l'Époux? Lui, c'est notre Dieu; et elle, si je l'ose dire, c'est nous... C'est à nous que Dieu fait attention... N'est-ce pas

(1) P. Rousselot et J. Huby. *Christus, La religion chrétienne*, p. 172-173. A ce point de vue, surtout, saint Bernard innove par rapport à saint Augustin; celui-ci n'avait pas autant « intériorisé Jésus ». « A parler en général, le Christ n'est pas pour lui l'ami, mais uniquement le médiateur ». La force égalisatrice de l'amour n'est à aucun égard une notion augustinienne. Cf. P. Rousselot, *Pour l'histoire du problème de l'amour au moyen âge*, dans *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, t. VI, cahier 6, Münster, 1908, p. 78.

(2) Cf. *Sup. missus est*, hom. IV, n. 2; *Circ.*, s. I, n. 2; *Nat. B. M.*, n. 11, et passim.

(3) P. Rousselot et J. Huby, *Christus, La religion chrétienne*, p. 172.

(4) L. de Grandmaison, *Jésus-Christ*, t. II, p. 643.

une chose étonnante, de la part de l'épouse, que de revendiquer l'attention de l'Époux comme une chose qui lui est propre?... « Il fait, dit-elle, attention à moi. » Est-il possible qu'une si haute majesté, de qui relèvent le gouvernement et la marche du monde, daigne se soucier d'elle, et qu'il laisse la gérance des siècles pour les seules affaires — il vaudrait mieux dire : pour les seuls loisirs — de l'amour et du désir de l'épouse? Eh bien! oui » (*C.*, s. LXVIII, n. 1-2).

Un moment vient pour l'âme, en effet, où, avec ses mérites et sa pureté, la familiarité s'accroît entre elle et le Christ (*C.*, s. XXII, n. 1-2), jusqu'à revêtir l'intimité de la vie conjugale : « Paraisse le Bien-Aimé, le maître s'en va, le roi disparaît, la dignité s'efface, le respect est mis de côté. Devant l'amour parfait, toute déférence s'évanouit » (*C.*, s. XLV, n. 1). A ce sommet de l'union, l'Époux c'est le Verbe; mais le Verbe s'est fait chair, et l'épouse sait le chercher jusque-là (*C.*, s. XXV, n. 8; s. XXVIII, n. 11; s. XLVII, n. 6).

Intériorité de Jésus. La célèbre phrase de Pascal : « Tu ne me chercherais pas si tu ne m'avais déjà trouvé », qui exprime si bien l'idée de cette présence profonde et mystérieuse, se rencontre déjà chez saint Bernard (1).

### *Sentir à l'unisson du Christ*

Se réjouir, compatir, sentir, en un mot, à l'unisson de Jésus, c'est l'autre conseil du pseudo-Bonaventure, et c'est l'autre trait significatif de la dévotion de saint Bernard à l'humanité du Christ.

(1) *Dil.*, c. VII, n. 22 : *nemo te quaerere valet nisi qui prius invenerit. Vis igitur inveniri ut quaeraris, quaere ut inveniaris.* Cf. *Div.*, s. XXXVII, n. 4; *haec est generatio quaerentium Dominum. Quaerentium an habentium dicam? Habentium utique et quaerentium : alioquin non possent quaerere non habentes.* On retrouve cette pensée dans Guillaume de Saint-Thierry, *P. L.*, CLXXXIV, 366, et dans Richard de Saint-Victor, *P. L.*, CXCVI, 411. Cf. P. Rousselot, *Pour l'histoire du problème de l'amour au moyen âge*, p. 85, note.

Ce qui charme et conquiert, dans la lecture des œuvres de l'abbé de Clairvaux, c'est l'exquise sensibilité qui affleure à chaque page. D'une complexion délicate, il était bien le fils d'Aleth, avec cette finesse de grain qui caractérise la race bourguignonne et cette fraîcheur de pensée et de sentiment qui n'appartient qu'aux saints. Son âme est baignée de tendresse humaine. Certes, faire de notre saint un romantique serait un contre-sens (1). Il n'ignore pas que la nature est un livre où chacun peut trouver Dieu; mais c'est là « tirer le miel de la pierre et l'huile d'un rocher bien dur », et il soupire après le jour où ce livre se fermera, et où Dieu lui-même nous admettra à le contempler face à face (*Div.*, s. IX, n. 1). « Aux chênes et aux hêtres de Clairvaux il ne demande que l'ombre et la solitude, et c'est uniquement en protégeant sa méditation silencieuse qu'ils lui ont plus appris que les livres (2) ». Pourtant, s'il n'a pas l'habitude de regarder la nature (il voyagera sans même remarquer les harnais de sa monture et côtoyera tout un jour le lac de Lausanne sans l'apercevoir) (3), il y a chez lui quelque chose qui présage saint François d'Assise : « A la vue d'un lièvre poursuivi par des chiens ou d'un pauvre oiselet menacé par un oiseau de proie, son cœur se serrait; il ne pouvait se tenir de tracer en l'air un signe de croix, afin de sauver les innocentes petites bêtes... Il ne peut contempler une douleur, une faiblesse, une infirmité physique ou morale, sans être saisi d'une immense compassion (4). »

(1) G. Salvayre a commis cette erreur dans son livre de tous points décevant : *Saint Bernard maître de la vie spirituelle*, Avignon, 1909, p. 14-115.

(2) P. Guilloux, dans les *Études*, 20 avril 1916, p. 193. Cf. *Ep.*, CVI, n. 2; Guillaume de Saint-Thierry, *Vita S. B.* prima, c. IV, n. 23, *P. L.*, CLXXXV, 240.

(3) Geoffroy d'Auxerre, *Vita S. B.* tertia, c. II, n. 4. *P. L.*, CLXXXV, 305.

(4) E. Vacandard, *Vie de saint Bernard*, t. II, p. 531. Cf. Geoffroy d'Auxerre, *Vita S. B.* tertia, c. VII, n. 28. *P. L.*, CLXXXV, 320.

C'est surtout au sein de sa famille selon la chair et selon l'âme que la tendresse de son âme éclate et s'épanouit.

Comme il aima sa mère, et comme il dut la pleurer, quand, à seize ou dix-sept ans, il la perdit! « L'amour d'une mère remplace et surpasse tous les amours dans un cœur tel que le sien. Il faut l'avoir goûté et perdu comme lui pour savoir quel vide il creuse quand il nous quitte (1). » On peut s'en rendre compte à la manière dont il pleura son frère Gérard. Nous possédons cette oraison funèbre dans le vingt-sixième sermon sur le *Cantique des cantiques*, et nous avons là le monument le plus complet et le témoignage le plus irrécusable de la sensibilité de Bernard.

A l'égard de ses moines, il a les délicatesses d'une mère — qu'il aime cette expression quand il leur parle ou leur écrit! (2) — et Clairvaux pourrait fournir les plus belles pages du livre rêvé par Montalembert (3) sur l'amitié dans les cloîtres. « Oh! si tu pouvais lire dans mon cœur, écrit notre saint à une religieuse, ce que Dieu, de son doigt, a daigné y écrire de ton amour!... Entre en ton cœur, et, là, regarde le mien, et crois-moi, oui, autant d'amour pour toi que tu t'en sens à mon égard » (*Ep.* CXV) (4). Témoignage, entre beaucoup d'autres, qui montre comment il sut aimer!

Saint Bernard ne s'en cache pas : « J'ai perdu, dit-il à la mort de Gérard, la meilleure partie de moi-même, et on me dirait de ne pas pleurer! On m'arrache les entrailles et on me crierait d'être insensible! Je le sens, je le sens malgré moi, car je n'ai point la résistance d'une pierre, et ma chair n'est pas d'airain. Oui, je sens et je souffre, et

(1) E. Vacandard, *Vie de saint Bernard*, t. I, p. 18.

(2) Cf. par ex. *C.*, XXIII, 2; XLIII, 4; Cons., prolog.

(3) Cf. Montalembert, *Les moines d'Occident*, 4e édit., Paris, 1868, t. I, p. LXXXV.

(4) Il faut lire aussi la correspondance de Bernard avec Pierre le Vénérable.

ma douleur est sans cesse présente à mes yeux. Il ne pourra guère m'accuser de dureté et d'insensibilité celui qui m'a frappé, comme il en fit le reproche à ceux dont il dit : « Je les ai frappés et ils n'ont pas eu de douleur. » Mon affliction je la confesse et ne la désavoue pas. On dira qu'elle est charnelle : je ne nie point qu'elle ait quelque chose d'humain, comme je ne nie point que je sois homme. Si ce n'est pas assez, je ne nierai pas, non plus, qu'elle ne soit charnelle. Car moi aussi je suis de chair, esclave du péché, destiné à la mort et voué à beaucoup de peines et de misères. C'est vrai : je suis loin d'être insensible au mal, j'ai horreur de la mort pour moi et les miens » (*C.*, s. XXVI, n. 9) (1).

Or Bernard aime le Christ comme il aimait son frère Gérard et les membres de sa grande famille du cloître. C'est le même amour humain, le même élan d'émotion, la même « simplicité poignante », la même « tendresse naïve, intime, ardente » (2).

Quoi d'étonnant, puisqu'il aime le Christ d'abord pour son humanité (*C.*, s. LXX, n. 4), puisqu'il voit en lui, plus que le tout-puissant, l'enfant qui vagit ou le pauvre homme qu'on bafoue et qu'on cloue à la croix? La tendresse naît de sa contemplation (*Div.*, s. XXIX, n. 2; *C.*, s. XX entier; *Dil.*, c. IV, n. 7). Et, à son tour, cette tendresse avive son regard (*C.*, s. XX, n. 6). Elle lui fait voir en Jésus l'homme plutôt que le Dieu, et, dans l'homme, ce qu'il y a de plus humain : la douceur et la pitié (*C.*, s. XXII, n. 1; s. XXXI, n. 8; *Fest. omn. SS.*, s. I, n. 4). Elle lui fait contempler, de préférence à la vie glorieuse, les mystères de la vie mortelle dans ce qu'ils ont de plus

(1) Saint Bernard, dans ce sermon, est en dépendance assez étroite de saint Ambroise pleurant son frère Satyre, comme, après lui, Aelred de Rievaux pleurant son ami Simon, et Bernardin de Sienne le frère Vincent. Cf. F. Vernet, *La spiritualité médiévale*, p. 167. On pourrait rapprocher aussi de ce passage certaines pages de saint François de Sales. Cf. P. Pourrat, *La spiritualité chrétienne*, t III, p. 409.

(2) P. Rousselot et J. Huby, *Christus, La religion chrétienne*, p. 174.

humble, de plus joyeux ou déchirant (1). Elle fait de sa dévotion au Christ surtout une dévotion à la crèche et à la croix. « Ce moine d'une austérité farouche... savait s'adresser au cœur et à la sensibilité. Il mettait excellemment en relief les côtés touchants de la vie du Sauveur... Il s'attendrissait sur les charmes de l'amour divin. Il fit ressortir tout ce qu'il a de doux, de suave, d'émouvant et de consolant dans les mystères chrétiens, et ainsi il contribua plus que personne à donner à la piété du moyen âge une note affective (2).

Tendresse, suavité, douceur, ces mots sont constamment sur ses lèvres. Il possède au plus haut point le don des larmes, la vertu éminemment médiévale de la componction. Qui dira les pleurs qu'il versa dans le secret? (*C.*, s. XIV, n. 6.) Pleurs de regret à ne pouvoir parfois contempler le Verbe (*Ibid.*, et *C.*, s. XXII, n. 3; s. XXXII, n. 2), ou gémissements de la colombe à la pensée du ciel (*C.*, s. LIX, n. 4); mais plus souvent « rosée de piété tendre », selon l'expression de saint Anselme (3), pluie d'été suave et féconde (*C.*, s. LVIII, n. 11), pleurs de joie pour les bienfaits divins (*C.*, s. LVI, n. 7), larmes d'amour versées dans la contemplation de l'humanité du Sauveur, en face du mystère de Noël ou au souvenir de la Passion (*Div.*, s. XXIX, n. 4; *C.*, s. XX, n. 6; *Asc.*, s. II, n. 4; *C.*, s. II, n. 1). Quoi de plus doux que ces larmes de la charité? Car c'est d'amour qu'elle pleure : *flet quippe charitas, sed ex amore* (*C.*, s. LVIII, n. 11).

Il se laisse prendre au son pénétrant de la voix de Jésus et la beauté de ses traits le captive (*Fest. omn. SS.*, s. I, n. 4). Il subit l'emprise du Maître (4).

Il a des expressions d'une simplicité charmante et d'une délicatesse virginale : « La pudeur de l'épouse est

(1) Cf. supra, p. 7 et 11.
(2) P. Pourrat, *La spiritualité chrétienne*, t. II, p. 31.
(3) *Entretiens spirituels*, collection *Pax*, Paris, 1924, p. XIX.
(4) Cf. *Asc.*, s. V, n. 11-12; *Fest. omn. SS.*, s. I, n. 4 et 7; *Div.*, s. XXII, n. 2; s. XXIX, n. 2; s. CI; *Fest. S. Mart.*, n. 8; *C.*, s. XX, n. 6.

tendre, dit-il; et je crois que la réprimande de l'époux lui a fait venir le rouge au visage et l'a rendue encore plus belle » (*C.*, s. XL, n. 1).

Il a des élans de flamme pour crier la ferveur de son amour : « Mon Dieu, mon amour, que vous m'aimez, que vous m'aimez! » (*C.*, s. XVII, n. 7); « O amour incomparable, véhément, brûlant, impétueux, qui ne permets pas de penser à autre chose qu'à toi, qui dédaignes tout le reste! Tu méprises tout et tu te suffis » (*C.*, s. LXXIX, n. 1).

Cette tendresse de dévotion donne au symbolisme de Bernard — tout biblique, d'ailleurs — une fraîcheur parfois ravissante : Jésus devient tour à tour le flambeau qui nous éclaire (*Vig. nat.*, s. III, n. 2); la fleur des champs (*Adv.*, s. III, n. 4; *C.*, s. XLVII, n. 5), et le lis des vallées (*C.*, s. LXX, n. 5); l'arbre mystique (*Nat. S. Ben.*, n. 9), et l'humble pommier (*C.*, s. XLVIII, n. 3); il est la montagne plantureuse (*Div.*, s. XXXIII, n. 7-9); il est l'abeille (*Adv.*, s. II, n. 3), et le lion (*Parch.*, n. 9), et l'agneau (*Epiph.*, s. I, n. 7; et passim); il est le pain fait de trois mesures de farine (*Nat.*, s. II, n. 4), et aussi le foin (*Circ.*, s. III, n. 2; *C.*, s. XXXV, n. 4; *Templ.*, c. VI, n. 12); il est le remède (*Vig. nat.*, s. III, n. 10; et passim), et le médecin (1); il est le roi (*Div.*, s. L, n. 1; et passim), et surtout l'Époux.

Et, vraiment, la tendresse de la dévotion bernardine est bien une tendresse d'épouse. On a dit : « L'amour tendre de Dieu, commençant presque toujours par l'amour de Jésus-Christ..., prend, dans cette dévotion virile, une forme qui le rapproche souvent plus de l'amitié que de l'amour proprement dit. La prière tient plus de la confidence unie que de l'affection passionnée; de la conversation sereine, à mi-voix, que de l'appel ou du san-

(1) Cf. *Adv.*, s. I, n. 8; *Vig. nat.*, s. IV, n. 2; s. VI, n. 1; *Div.*, s. XL, n. 1; s. LIV; *C.*, s. XVI, n. 13-14; s. XXXI, n. 7; s. XXXII, n. 3. Idée très traditionnelle; cf. P. Monceaux dans les *Comptes-rendus de l'académie des inscriptions et belles-lettres*, 1920, p. 75-83.

glot (1). » Chez saint Bernard, l'immense tendresse de l'âme donne à la dévotion au Christ une physionomie tout autre qui la rapproche souvent plus de l'amour proprement dit que de l'amitié, de l'affection passionnée que de la confidence unie, de l'appel ou du sanglot que de la conversation sereine ou à mi-voix. Il semble qu'un long frisson court à travers toutes les pages de notre saint; c'est le souffle de sa « passion (2) » pour Jésus.

Sentir, vivre ce que l'on contemple, c'est éveiller en son âme l'écho des sentiments de Jésus en chacun des mystères de sa vie, c'est se réjouir ou souffrir avec lui. Saint Bernard commente ainsi le verset du Cantique : *Fasciculus myrrhae dilectus meus mihi, inter ubera mea commorabitur* (3). Le bouquet de myrrhe c'est la pensée du Christ, de sa personne et de sa vie. Pensée constante, affective aussi et pratique, car la place du bouquet — *inter ubera* — montre que cette pensée doit éveiller dans l'âme un amour qui sait prendre sa part de tous les sentiments de Jésus.

Et c'est bien cela chez l'abbé de Clairvaux. Il sent profondément, et, lorsqu'il repasse devant ses yeux la vie de Jésus, dans son âme débordante de tendresse s'éveille une sympathie émue qui le fait communier aux joies et aux souffrances, à tous les sentiments du Sauveur. C'est là, encore, dévotion d'épouse : *Duas illas affectiones duobus sponsae uberibus assignabo; compassionem uni et congratulationem alteri. Alioquin parvula est et nondum nubilis si nondum ubera misit, si se videlicet neque ad gaudendum sentiat promptam, neque pronam ad condolendum* (*C.*, s. X, n. 1; s. XLIII, n. 4).

Ainsi, aux sentiments du Christ il faut savoir correspondre sous peine de ne pas savoir aimer.

J.-Ch. Didier,
Docteur en théologie.

(1) L. de Grandmaison, *Jésus-Christ*, t. I, introduction, p. xxx.
(2) P. Rousselot et J. Huby, *Christus, La religion chrétienne*, p. 172.
(3) Cant., I, 12.

# Pour fixer la terminologie mystique

## Pour arriver à une entente

Longtemps j'ai hésité, Monsieur le Chanoine, avant de pouvoir me résoudre à vous répondre; je cède enfin à vos instances redoublées. Mais, avant de vous exprimer mon avis sur les différents points de votre questionnaire, permettez-moi de suggérer une petite remarque.

Vous constatez que, par suite de la divergence dans la terminologie, « beaucoup d'arguments portent à faux ». Ce n'est que trop vrai, hélas, et c'est ce qui vous a porté à tenter une unification. Mais le jour où l'on s'entendra sur le sens des principaux termes de la théologie mystique, tout ne sera pas fait pour autant. Le vocabulaire une fois fixé, il deviendra plus facile d'éviter les quiproquos; mais toute cause de malentendu n'aura pas disparu du même coup.

Les discussions qui se sont élevées récemment autour de certaines parties plus délicates de la *Structure* du P. Gardeil ont montré que ceux-là mêmes qui parlent la même langue philosophique et qui ont été formés à la même école ne parviennent pas toujours à se comprendre exactement. Pour saisir parfaitement la pensée d'autrui et ne pas la déformer, il faut un effort constant d'adaptation, un souci d'objectivité, un sens de la réalité, qui ne se rencontrent pas chez tous au même degré.

Peut-être les théologiens éprouvent-ils plus de difficulté que d'autres à s'astreindre à ces méthodes d'observation. Habitués à parler formellement et à considérer les choses dans leur pure essence, ils aiment à faire abstraction des conditions matérielles dans lesquelles les choses sont réalisées. C'est, évidemment, la vraie manière de philosopher, et Dieu me garde d'en dire le moindre mal. Pour s'élever jusqu'à la région des principes, il faut de toute nécessité dépasser le concret et l'individuel.

Mais, précisément, cette habitude de l'abstraction ne les expose-t-elle pas à perdre parfois le contact avec la réalité ? Facilement ils seront entraînés à ne pas donner à l'élément matériel des questions l'attention qu'il requiert. Et de la sorte il leur arrive, plus souvent peut-être qu'on ne le croit, de critiquer chez un adversaire des théories qu'en réalité celui-ci n'a jamais professées. Les arguments pourront être très profonds, ils portent à faux.

On ne peut exiger que tout théologien soit doublé d'un historien. Mais il serait à souhaiter que, lorsqu'on discute ou expose l'opinion d'autrui, on donne un peu plus d'importance au côté matériel des problèmes, spécialement aux questions de vocabulaire et autres questions préliminaires. Élevons nos regards bien haut, mais assurons-nous d'abord que nos pieds touchent la terre.

Ce souhait exprimé, venons-en à l'examen des différents points de l'enquête.

### *Contemplation*

Pour arriver à une certaine uniformité dans l'emploi des principaux termes de la théologie mystique, il serait vain de faire appel à la tradition. Il n'y a pas de tradition constante à ce sujet. Si, parmi les auteurs anciens, il y a accord foncier sur certains points plus fondamentaux, les termes dans lesquels ils expriment cette doctrine commune varient le plus souvent de l'un à l'autre.

L'unique moyen de rompre avec cette indécision devenue comme traditionnelle serait de s'entendre une bonne fois pour toutes sur le sens à donner aux mots qui reviennent le plus fréquemment dans la discussion, en prenant pour base le sens le plus naturel (j'entends le plus conforme à l'origine étymologique) et le plus logique.

Le terme *contemplation* a été employé parfois, notamment par certains auteurs du moyen âge, pour désigner n'importe quel exercice de l'intelligence. On le trouve appliqué même à la méditation discursive. Tout le monde conviendra qu'il y a là un abus : un tel emploi du mot est *impropre*. Quiconque veut garder la propriété des termes entend par *contemplation* une connaissance, non pas quelconque, mais supérieure et plus simple; et plus la connaissance sera simple, plus elle méritera le nom de contemplation.

Au sens propre le terme de *contemplation* devra donc être réservé aux opérations les plus simples de l'esprit, le jugement et la perception, à l'exclusion du raisonnement. Et comme la perception est l'acte le plus simple de l'esprit, la contemplation par excellence sera celle qui se réduit à une simple perception des choses de Dieu, que cette perception soit purement notionnelle ou expérimentale. A cette perception je donnerais le nom de contemplation au sens strict; et j'appellerais contemplation au sens large (mais néanmoins au sens propre) celle qui s'exprime en un jugement (1).

Les remarques que nous avons à présenter au sujet des termes *acquis* et *mystique* vont apporter les précisions nécessaires.

### *Contemplation acquise*

Quelques auteurs, si je les comprends bien, entendent par contemplation acquise celle que nous pouvons produire par nos propres efforts aidés de la grâce commune, *ou à laquelle nous pouvons nous disposer.* Ainsi ils font entrer dans la contemplation acquise la contemplation infuse elle-même, du moins celle à laquelle on peut se disposer et qui peut être considérée comme le terme normal de la vie spirituelle.

Mais la plupart des auteurs spirituels restreignent le sens du mot « contemplation acquise » aux seuls actes qui sont le fruit de notre propre travail et qui se déroulent suivant le procédé psychologique ordinaire.

Entendue en ce dernier sens, il n'y a pas de doute, me semble-t-il, que la contemplation au sens large, celle qui s'exprime en un jugement, ne puisse être acquise. Par ses propres efforts, aidés de la grâce commune, l'âme peut arriver à simplifier tellement son oraison, que pendant un certain laps de temps elle puisse arrêter son regard avec amour et admiration sur une seule et même vérité.

J'admettrais même que la contemplation au sens strict, celle qui se réduit à une simple perception, puisse être acquise, du moins quand il s'agit d'une contemplation de courte durée. Mais elle ne pourrait se prolonger sans une

(1) La contemplation religieuse se distingue de la contemplation philosophique en ce qu'elle procède de l'amour de Dieu et tend à ce même amour.

intervention spéciale de Dieu, c'est-à-dire sans devenir passive (1).

*Acquis* s'oppose à *infus*. Ordinairement on ne parle que de vertus ou d'*habitus* infus; mais ici il s'agit d'un acte infus. C'est ainsi qu'on dira fort bien « amour infus »; mais il y a quelque inconvénient à parler de « connaissance infuse », parce que ce terme éveille aussitôt l'idée d'espèces infuses, ce qui peut prêter à confusion. Il vaut donc mieux, dans ce cas, remplacer *infus* par *passif*. Personne, d'ailleurs, ne sera tenté de prendre cette passivité pour une passivité absolue, qui supprimerait toute espèce d'activité de la part de la créature. Ce qui est supprimé, c'est le mode psychologique ordinaire de l'activité humaine, avec ses lenteurs et son infériorité multiforme. Dans la contemplation passive, c'est Dieu qui prend l'initiative de notre activité et qui en devient le régulateur. Voilà pourquoi les expressions *infus*, *passif*, *à mode supra-humain*, *sous le régime des dons du Saint-Esprit*, sont synonymes dans la matière qui nous occupe : elles traduisent d'un point de vue différent la même réalité.

Remarquons encore que sainte Thérèse donne à cette oraison à mode supra-humain le nom d'oraison *surnaturelle*. Le mot manque un peu de précision, il vaut mieux l'éviter.

Enfin, dernière remarque : dans cette passivité relative il peut y avoir des degrés. C'est ainsi qu'on parlera d'oraisons semi-passives.

### *Mystique*

Il y en a qui font du mot *mystique* un synonyme de *passif*. Pour eux toute grâce passive, tout état passif, tout phénomène passif, est mystique. Ceux qui agissent sous l'influence des dons du Saint-Esprit ordonnés à l'action extérieure seront dits être dans un « état mystique ».

Il me semble que c'est faire violence aux termes que de

(1) En tout ce qui précède nous avons pris le mot contemplation en son sens formel d'*acte* (passager) de contemplation. En un sens plus matériel on peut aussi donner le nom de contemplation à un *état* dans lequel ces actes passagers de contemplation entrent comme partie intégrante ou même prédominante. Les auteurs qui se placent surtout sur le terrain pratique et descriptif l'entendent généralement de cette façon.

distendre à ce point la signification du mot *mystique*. Étymologiquement *mystique* veut dire : *caché au regard*. Il convient par conséquent de restreindre l'emploi de ce terme à l'ordre de la connaissance. On parlera de « contemplation mystique », de « théologie mystique », etc., mais non d' « activité mystique ».

Contemplation mystique, à s'en tenir au sens naturel du mot, veut donc dire : connaissance intuitive dont l'objet est caché au regard.

Mais ici je ferais une distinction analogue à celle qui a été faite au sujet du terme *contemplation*. Une chose peut être plus ou moins cachée au regard. Elle peut l'être ou bien parce qu'elle est invisible au regard ordinaire, bien qu'elle soit actuellement visible grâce à une intervention étrangère, qui l'a mise à notre portée; ou bien elle peut être cachée de toutes façons, parce que, même présente, elle demeure invisible.

Ainsi il peut y avoir des connaissances qu'on peut appeler *mystiques au sens large*, parce qu'elles sont cachées au regard ordinaire de la foi, bien qu'actuellement, par suite d'une intervention spéciale de Dieu, elles ne soient plus cachées : ce sont toutes les connaissances *distinctes* que l'on reçoit passivement et qui s'exercent par le moyen des concepts.

Mais au-delà de ces connaissances mystiques au sens large, il y a les connaissances mystiques par excellence, il y a la contemplation *mystique au sens strict*, où l'œil de l'intelligence demeure comme fermé, sans rien voir de distinct : c'est la contemplation *indistincte*, qui s'exerce sans concept, et qui est comme une perception confuse de la réalité même de Dieu. C'est LA contemplation mystique tout court.

Cette perception confuse de la réalité divine peut d'ailleurs revêtir différentes nuances. Ce que l'âme percevra ou sentira, ce sera tantôt la proximité de Dieu, tantôt sa présence, tantôt son action, tantôt son être même, suivant que l'expérience du divin est plus ou moins profonde.

Quant à l'explication théologique de cette expérience mystique, c'est une question qui reste ouverte aux discussions des théologiens. Peut-être tombera-t-on un jour d'accord pour en chercher la cause dans l'amour infus. Pour le moment il suffira de s'entendre sur la terminologie, afin

qu'il n'y ait pas d'hésitation sur la réalité désignée sous le nom de contemplation mystique.

### *Ordinaire ou extraordinaire*

Reste à déterminer le rapport qu'ont avec la perfection chrétienne les différentes grâces décrites par les auteurs mystiques. Pour cela il importe de définir tout d'abord la nature de la perfection.

Personne ne conteste que la perfection ne consiste dans l'union à Dieu; précisons : dans l'union de nos facultés spirituelles avec Dieu, qui s'effectue dans l'exercice des trois vertus théologales, et plus spécialement dans l'exercice de la vertu théologale de charité.

Tout le monde accordera également que la perfection consiste proprement et principalement dans l'activité intérieure des vertus théologales, et non dans les actes extérieurs, ni dans l'exercice des vertus morales. Les actes extérieurs et les actes des vertus morales ne sont que des moyens par rapport à l'union intime de l'âme avec Dieu, qui est la véritable fin de la perfection chrétienne (1).

Enfin tout le monde concédera que l'union passive de l'âme avec Dieu, celle qui se fait sous l'influence des dons du Saint-Esprit et a pour principe régulateur l'action directe de Dieu, est plus parfaite, quant à son mode et quant à ses effets, que l'union active, réglée par notre propre activité. Elle constitue un degré supérieur de perfection; c'est la perfection éminente.

Et comme tous les chrétiens sont tenus de tendre sans cesse vers une perfection plus haute, sans aucune limite de degré, tous sont tenus de tendre par degrés à cette perfection éminente, qui est le terme normal de la vie spirituelle. L'u-

(1) Cf. S. Thomas : « Interior actus charitatis habet rationem finis, quia ultimum bonum hominis consistit in hoc quod anima Deo inhaereat, secundum illud Psalmi 72 : Mihi adhaerere Deo bonum est. Exteriores autem actus sunt sicut ad finem » (II$^a$ II$^{ae}$, q. 27, a. 6, ad 3). — « Finis potior est his quae sunt ad finem;... et ideo illae virtutes, quibus Deo secundum se inhaeretur, scilicet theologicae, sunt potiores virtutibus moralibus, quibus aliquid terrenum contemnitur ut Deo inhaereatur » (II$^a$ II$^{ae}$, q. 104, a. 3).

nion active est le terme intermédiaire, l'union passive le terme final.

Ceci une fois admis, il ne sera peut-être pas trop difficile de déterminer le rapport qu'ont avec la perfection chrétienne les grâces dont parlent les auteurs mystiques.

1°) Toutes les grâces qui ne nous unissent pas formellement à Dieu, ou qui ne tendent pas à sauvegarder ou à augmenter l'union à Dieu (à titre de moyens), sont en dehors de la voie normale de la perfection; elles n'ont aucun lien direct avec la perfection. A cette catégorie appartiennent toutes les grâces dites *gratuites*, ordonnées directement au bien du prochain.

2°) Les grâces qui ne se peuvent expliquer que par une intervention proprement miraculeuse de Dieu, ne peuvent être un moyen *normal* de perfection. Ainsi, par exemple, les extases, les ravissements, l'infusion d'espèces nouvelles, etc.

3°) Toute grâce qui nous unit formellement à Dieu, soit activement, soit passivement, doit être considérée comme un élément constitutif de la perfection. Ainsi la contemplation acquise, si elle est vraiment un exercice des vertus théologales de foi et de charité, fait partie de la perfection : elle en est un terme intermédiaire. La contemplation mystique au sens strict, pour autant qu'elle n'est autre chose que l'exercice passif et éminent des mêmes vertus de foi et de charité, constitue la perfection par excellence; elle est le terme final auquel doit tendre toute vie chrétienne qui, par ailleurs, ne rencontre pas d'obstacles insurmontables pour l'obtention de cette fin.

4°) Les connaissances mystiques au sens large, les lumières infuses distinctes, peuvent être un moyen en vue d'arriver à la perfection la plus haute, moyen non nécessaire, mais elles ne sont pas l'union parfaite de l'âme avec Dieu.

Voilà, Monsieur le Chanoine, les bases sur lesquelles une entente me paraît souhaitable et possible. Qu'elle se réalise sur ce fondement ou sur un autre, qui paraîtra meilleur, l'important, c'est qu'un accord s'établisse pour le plus grand bien des âmes et dans l'intérêt des études de spiritualité.

Dom J. Huijben, O. S. B.

# Chronique d'histoire de la spiritualité

## L'Antiquité Chrétienne

Nombreux sont les livres, plus nombreux encore les articles de revue, qui paraissent aujourd'hui sur l'Antiquité Chrétienne. On dirait que l'étude de cette période du Christianisme prend un nouvel élan. Depuis que le protestantisme, sous prétexte d'un retour à la pureté du Christianisme primitif, a détaché de l'Église une partie considérable de ses membres, l'Antiquité Chrétienne n'a pas cessé d'être, de part et d'autre, un objet d'investigations et de recherches. Le but en était, dans chaque camp, de prouver que la doctrine qu'on tenait et qu'on enseignait était celle des débuts de l'Église. Mais insensiblement l'axe de la controverse dévia, le problème à résoudre changea un peu d'aspect : on discutait plutôt de savoir si oui ou non l'Église dans le cours des siècles avait changé de doctrine. La question ainsi libellée constituait pour le moment une impasse. Faute de savoir bien distinguer entre l'essentiel de la doctrine et l'accessoire, entre sa substance et sa forme plus ou moins explicite, entre dogme aussi et discipline, plus d'un théologien catholique, de peur de céder du terrain à l'adversaire, se mit en devoir de prouver, si possible, que l'enseignement actuel de l'Église était, tel quel, le même que celui des Apôtres et de leurs successeurs immédiats. L'idée d'une évolution de la doctrine traditionnelle fut par eux écartée d'avance comme de nature suspecte. Tous les controversistes catholiques n'en furent pas là, certes, et l'autorité suprême de l'Église ne s'engageait pas dans cette voie. Il suffit de rappeler le nom d'un des plus grands de l'époque, Jean Morin, converti lui-même du calvinisme dans lequel il était né, et qui, après certains tâtonnements du début, a travaillé dans ce domaine avec une justesse de vue et d'orientation remarquable. Il fut célèbre, à cause

de sa science. Il fut même appelé à Rome par le Pape. Ses vues ne furent cependant jamais « populaires », comme le prouve bien le fait qu'un controversiste et apologiste aussi célèbre que Bossuet ne paraît pas s'être bien rendu compte de la réalité d'une évolution ou d'un développement vrai dans la doctrine traditionnelle.

Depuis, les temps ont changé. Le protestantisme, au moins pour sa majeure partie, ne prétend plus enseigner le Christianisme apostolique, tout au plus prétend-il être dans la vérité, accusant l'Église d'enseigner ou bien une doctrine altérée dans le cours des temps par des emprunts faits au paganisme, ou bien une doctrine fossilisée. Dans le camp catholique, d'autre part, on reconnaît aujourd'hui nettement que l'enseignement de l'Église, tel qu'il se présente actuellement à nous, est pour une grande partie le résultat, ou la résultante, d'un travail d'élaboration de plusieurs siècles, dans lequel, pour le dire d'un seul mot, le Révélé a informé la culture antique arrivée à son apogée, ou plutôt à l'épuisement de ses forces et de ses ressources. De la compénétration de cette culture et de la doctrine révélée, est sortie non seulement la société chrétienne, mais toute la culture chrétienne, y compris l'ensemble doctrinal et disciplinaire, son centre. C'est ainsi qu'historiquement l'Église s'est « constituée dans la matière », a pris forme, en assimilant et transformant tout ce que le Révélé pouvait assimiler, faire sien et transformer, sans rien perdre de sa transcendance et de son indépendance, ni rien sacrifier de sa vigueur ou de sa virginité native.

L'étude actuelle de l'Antiquité Chrétienne se pose donc comme but principal de démêler ces deux éléments constitutifs, de faire, pour ainsi dire, l'analyse historique du composé doctrinal et disciplinaire de l'Église. Que, de ce composé, l'ascétisme et la mystique, en un mot la vie spirituelle et ses principes, fassent également partie, nul n'en doutera. La vie spirituelle même suit, dès le début, tout ce processus, de sorte que l'histoire de la doctrine chrétienne est en même temps celle de la spiritualité chrétienne.

L'étude de l'Antiquité Chrétienne, dans son ensemble, intéresse donc hautement notre revue, et plusieurs des publications auxquelles nous venons de faire allusion méritent d'être considérées de plus près.

Pour le moment nous voudrions appeler l'attention sur trois livres récents qui regardent d'une façon spéciale, et même formelle, la vie spirituelle antique en elle-même. Chacun d'eux est comme le représentant d'une espèce, de sorte qu'autour d'eux d'autres publications peuvent se grouper. Il s'agit : d'un manuel de patrologie, d'un traité ou aperçu historique de la spiritualité antique, et d'une anthologie.

Le premier est le *Précis de Patrologie* du R. P. Cayré, de l'Assomption, dont la première partie a paru il y a maintenant trois ans (1). L'auteur déclare lui-même au début de sa préface qu'il s'est proposé de grouper « en ce seul ouvrage des éléments succincts mais précis 1° d'histoire et de la littérature patristiques; 2° d'histoire des dogmes et de théologie positive; 3° d'histoire et de principes de la spiritualité ».

On dira peut-être que c'est beaucoup, et surtout qu'il semble être bien difficile de réduire tous ces éléments divers à l'unité. L'auteur a prévu ces objections et tâche de se justifier en alléguant spécialement des motifs d'utilité, auxquels il n'y a rien à redire. Contentons-nous de souligner seulement le fait que l'auteur n'a pas oublié la vie spirituelle. Il dit même formellement vouloir combler ici une lacune qui existe dans les œuvres de ses prédécesseurs (2).

Jusqu'ici en effet, forcé par les nécessités de la lutte contre le protestantisme, on a étudié les Pères trop exclusivement en vue des dogmes à affirmer. Mais chez les Pères les deux choses, dogme et spiritualité, sont en général si intimement liées que « vouloir les comprendre en n'étudiant en eux que le philosophe ou le théologien, c'est, croyons-nous, s'exposer à de grosses lacunes, sinon à des erreurs ». C'est donc « une

(1) *Précis de Patrologie,* Histoire et doctrine des Pères et Docteurs de l'Église, tome I, livres I et II; Soc. de St-Jean-l'Évangéliste, Desclée et Cie, Paris-Tournai-Rome. Le t. II vient de paraître, il en sera parlé prochainement.

(2) Pour être juste, il faudrait dire que parmi ces prédécesseurs, il s'en est trouvé qui ont eu eux aussi l'œil ouvert du côté de la spiritualité dans les écrits des Pères. Ainsi, par exemple, Jos. Fessler, qui déjà en 1850 publia ses *Institutiones Patrologiae.* Mais la part donnée à la spiritualité y est encore bien mince, et, comme on le sait, avec tout le reste, dur à lire. De plus, aujourd'hui, malgré la nouvelle édition de 1890-1896, le livre est assez vieilli.

œuvre de synthèse » que l'auteur a essayé, « sinon de réaliser, au moins d'esquisser ». Le résultat atteint est réellement très précieux malgré quelques défauts, inévitables à cause de la complexité du but visé, — et peut-être même le livre est-il précieux grâce à ces défauts. Au moins les lecteurs auront de la doctrine des Pères une vue plus vaste et plus compréhensive, et partant, plus complète et plus vraie; et quant aux défauts ou lacunes, dès le moment où on s'en apercevra, ils inviteront à poursuivre et compléter l'étude en continuant la même route.

Très précieux est aussi le petit exposé sur les « Notions élémentaires de théologie mystique » que l'auteur a voulu insérer dans son Introduction, et dans lequel il commence par situer cette théologie dans l'ensemble de la théologie dogmatique, morale et ascétique, pour exposer ensuite les principes de la théologie mystique qu'il a empruntés surtout à saint Augustin, « dont le génie domine tous les siècles de l'antiquité chrétienne ». Que ces notions aient varié, qu'on doive les entendre autrement pour les siècles qui ont précédé ou suivi le grand évêque, c'est évident. Et par exemple vouloir comprendre les Alexandrins par les seuls principes de saint Augustin serait s'exposer, sans aucun doute, à des méprises. Le R. Père ne le prétend pas, et d'ailleurs il complète ces principes par ceux de saint Thomas, sainte Thérèse et saint Jean de la Croix. Somme toute, c'est un abrégé de son livre « La Contemplation Augustinienne » paru dans la même année 1927.

Peut-être voudrait-on en discuter quelques détails; l'ensemble rendra incontestablement grand service à tous ceux qui veulent s'initier à la lecture, à l'étude et à la bonne intelligence des œuvres des Pères. Surtout la description de ce que l'auteur nomme la « méditation contemplative » dans ses deux degrés : l'imparfaite et la parfaite, sera d'une utilité pratique souveraine.

Nous dépasserons même les vues de l'auteur. Nous croyons devoir augmenter le nombre des « aspects de l'ancienne spiritualité qu'elle [la méditation contemplative] aidera à remettre dans leur vrai jour ». En effet, cette « manière de faire oraison des anciens », dont parle l'auteur, « par la simple lecture lente et attentive des saints Livres », ou par « le chant des psaumes qui remplissait la journée des moines », s'é-

tend encore beaucoup plus loin que cela : elle se trouve en effet à la base même de toute la Liturgie ! La dévotion liturgique, la spiritualité liturgique est à base de cette « manière de prier », et s'étend... à tous les fidèles. La spiritualité chrétienne antique est une spiritualité liturgique. Nous aurons tout à l'heure l'occasion de revenir un instant sur ce fait.

L'ouvrage lui-même mérite d'être un peu décrit. Il est divisé en quatre livres, dont les trois premiers ont chacun pour objet une des trois périodes qui constituent « l'âge patristique » : celle des origines, celle de l'apogée, celle du déclin. Ces trois livres comprennent, selon l'auteur, « la Patrologie proprement dite », « qui s'étend jusqu'au début du IXe siècle ». Un quatrième livre traite de « l'époque des grands théologiens », à savoir du XIIe-XVIe siècle. L'auteur justifie ce plan en alléguant « l'utilité immense qu'il peut y avoir à montrer la continuité de la vie doctrinale dans l'Église ». En effet, dit-il, « les admirables penseurs de ces siècles (XIIe-XVIe) ne sont pas des isolés dans l'Église, ils continuent la grande tradition intellectuelle des siècles passés ». « Ils sont les héritiers des Pères. »

Nous ne voudrions certes pas nier cette utilité, mais nous aurions préféré voir traités ces auteurs en appendice à une Patrologie. L'auteur écarte formellement cette idée, et réserve cette dénomination à quelques mots sur l'époque postérieure à saint François de Sales. Ce quatrième livre reste pour lui une vraie continuation de la Patrologie proprement dite exposée dans les trois livres précédents, malgré l'interruption des IXe-XIe siècles « qui ne forment qu'une époque de transition » et dont « il suffira de dire un mot ». Nous ne partageons pas ici les idées de l'auteur. Malgré la continuité de la doctrine de l'Église, malgré aussi la parenté spirituelle entre tel ou tel auteur du moyen âge et tel ou tel Père, la distinction entre les deux périodes, dans leur ensemble, reste nette et même formelle, et nous croyons qu'il y a grand profit à laisser les Pères de l'Église dans leur époque bien définie et bien close de l'antiquité chrétienne. L'ensemble des écrits des auteurs du moyen âge respire un tout autre esprit : c'est la scolastique qui continue les Pères, sans doute, mais dans ce sens qu'elle fonde son œuvre sur eux; son œuvre cependant est bien la sienne propre. D'ailleurs tout le monde sait que l'argument théologique fondé sur la pensée des Pères

n'est pas le même que celui qui se fonde sur la pensée des théologiens. En d'autres mots : en théologie l'autorité des Pères est une autre que celle des théologiens.

Quant aux Docteurs de l'Église, ils occupent une place à part au-dessus de tous. A propos de cette autorité le R. P. Cayré déclare, dans une note, « laisser aux ouvrages spéciaux l'examen des conditions requises pour que l'argument fondé sur la pensée des Pères ait une vraie valeur au point de vue dogmatique et théologique ». Il ne pouvait pas traiter de tout, dans son Précis déjà si fourni. Mais les ouvrages qui traitent bien cette question et qui ne se contentent pas de généralités sont assez rares, et surtout sont peu lus, de sorte qu'un bon exposé du « lieu théologique » des Pères, clair et succinct, mais aussi un peu approfondi, aurait été ici bien à sa place et non moins utile que l'exposé des notions de théologie mystique. Signalons toutefois que le R. Père reconnaît nettement les notions distinctives des Pères de l'Église et en tient pratiquement compte dans son ouvrage, ce qui est déjà beaucoup.

Il faut bien l'avouer, aujourd'hui la notion du caractère propre et distinctif des Pères — et même des écrivains ecclésiastiques en général — paraît s'être obscurcie quelque peu. Ne voit-on pas partout paraître, à la place des Patrologies d'auparavant, des « Histoires de littérature », de « littérature chrétienne » ou de « littérature ecclésiastique » ? Livres souvent, par ailleurs, extrêmement bien faits. Mais quel est le profit de ce changement ? Quel qu'il soit, il est au détriment de la doctrine sacrée, qui ne gagne rien à ces nivellements de concepts. Dans ces histoires de littérature les Pères se trouvent traités en simples écrivains ecclésiastiques, leurs œuvres sont réduites à de la simple littérature, et leur témoignage doctrinal, dans la mesure où il en est encore question, est relégué au rang des simples documents historiques. Ainsi avons-nous, parmi bien d'autres, le grand ouvrage encore incomplet du prof. Bardenhewer, savant éminent (1), qui cherche en vain à se défendre, alléguant des raisons apologétiques, sans se douter de ce qu'il sacrifie. Ainsi également l'émérite M. Bardy (2), qui ne se défend même pas, et recon-

(1) *Geschichte der Altkirchlichen Literatur*, 3 vol., Herder et Co, Fribourg en Brisgau.

(2) *Littérature grecque chrétienne*, *Littérature latine chrétienne* ; Biblioth. Cathol. des sciences religieuses, Libr. Bloud et Gay, Paris.

naît qu'en réalité les écrits des auteurs chrétiens de l'antiquité ne sont de la littérature que malgré soi.

De tels déplacements du centre de gravité ne se font pas impunément. « A potiori fit denominatio », cite Bardenhewer, — sans d'ailleurs l'appliquer logiquement, — cela veut dire que ce qui est principal doit être aussi reconnu comme tel. Or, le principal des œuvres des Pères, et même de tous les écrivains ecclésiastiques anciens, n'est pas la littérature, c'est la doctrine. Qu'on lise dans le premier de ces deux intéressants volumes de M. Bardy les chapitres consacrés à la première période, traitant la littérature chrétienne grecque jusqu'à l'an 313, divisée d'après de différentes régions ayant chacune son caractère littéraire, propre, — et l'on verra combien ces écrits, dans la mesure où ils se rapprochent du terme, se trouvent de plus en plus isolés, perdus, arrachés à leurs rapports vitaux qui les lient entre eux par-dessus les frontières régionales, dans l'unité d'une doctrine, défendue ou exposée, commune. Ils se trouvent dans la situation singulière de membres coupés d'un corps vivant. Nous reconnaissons avec joie que, de fait, tout cela prouve pour l'auteur, qui n'a pas pu ni voulu faire violence à la réalité et pour qui le formel est resté le formel, malgré tout.

Comme troisième preuve de notre thèse nous pourrions citer le petit livre, connu aussi dans sa traduction française, de Rauschen (1). Il garde toujours son titre de « Précis de Patrologie » et ne veut pas abdiquer ce nom. On y prétend ne pas traiter les Pères en littérateurs, — dans le cours du texte cependant la distinction entre Pères et autres écrivains ecclésiastiques n'est pratiquement pas davantage observée que chez Bardenhewer.

Le petit traité, ou aperçu de l'histoire de la spiritualité, auquel nous avons fait allusion, est du R. P. Viller, S. J. Il a paru dans la même bibliothèque que les deux volumes de M. Bardy (2). C'est un petit ouvrage exquis qui n'a que le tort d'être si petit. L'aperçu veut embrasser toute la spiri-

(1) *Grundriss der Patrologie*, 8e et 9e édition, 1926. Herder et Co, Fribourg en Brisgau. (Le livre demanderait à l'usage quelque réserve, à cause de l'auteur qui a fait cette nouvelle édition.)

(2) *La spiritualité des premiers siècles chrétiens*. Bibl. cath. des sciences religieuses, Bloud et Gay, Paris.

tualité antique tant de l'Orient que de l'Occident chrétien. Les proportions en étaient arrêtées d'avance. C'est l'inconvénient des bibliothèques à volumes égaux, — elles ont aussi leurs avantages, paraît-il. Que tel ou tel se trouve ainsi logé un peu à l'étroit, qu'un autre se voie oublié, c'est presque inévitable. Par contre, le P. Viller en présente plus d'un, qui sera pour la plupart des lecteurs un inconnu, mais qui mérite pleinement d'être arraché à l'ombre où il demeurait... en pénitence, pour n'avoir écrit que des ouvrages de spiritualité. Au reste, même parmi les écrivains bien connus, ou prétendus tels, plusieurs paraîtront tout nouveaux. C'est que leur doctrine spirituelle se trouvait dans leurs écrits comme enfouie dans d'autres matières, dont il fallait la dégager. Nous devons savoir gré au R. Père de ce travail de défrichage toujours précieux et parfois considérable (1). La lecture du petit volume est agréable, les notices sont très soignées, quelques-unes sont de vrais chefs-d'œuvre, comme par exemple celle sur saint Augustin, dont l'auteur dit qu'il est difficile d'exagérer l'influence, « qui est aussi grande sur le terrain de la spiritualité que sur celui du dogme ». « Ce n'est pas seulement le moyen-âge, ajoute-t-il, qui a vécu de la pensée de saint Augustin. Nous en vivons encore. » C'est bien vrai.

La division des chapitres pourra étonner un peu à première vue, en réalité elle est bien raisonnée. On chercherait en vain, en effet, un traité séparé de spiritualité avant le IV^e^ siècle. Les écoles apparaissent aussi seulement plus tard. C'est le monachisme surtout qui les inaugurera. Ainsi l'auteur a bien fait de traiter dans certains chapitres de sujets généraux, dans d'autres de sujets concrets, par exemple d'une part : un chapitre sur le martyre comme imitation parfaite du Christ (ch. II), un autre sur la virginité (ch. III), un dernier (XII) sur la prière, les dévotions et pratiques de piété; — de l'autre : un chapitre sur « la spiritualité savante du III^e^ siècle », traitant des Alexandrins : Clément et Origène (ch. IV), un autre sur les moines d'Orient (ch. V), un autre

(1) Il est cependant à noter que si le R. P. V. a fait œuvre de défrichage, il n'a pas fait cependant œuvre d'initiation. Il y a déjà plusieurs années, M. Pourrat avait éclairé et exploré le terrain et l'avait parcouru dans tous les sens, dans *La Spiritualité Chrétienne*, Gabalda, Paris.

sur les grands Cappadociens (ch. VI), etc. Que cette division de la matière dût causer à certains quelques surprises, c'était à prévoir. Ainsi dans le chapitre VIII^e, qui traite du monachisme latin et qui après saint Martin et saint Jérôme passe tout de suite à Cassien, on serait tenté de chercher aussi saint Ambroise, le Docteur de la virginité, si déjà on ne l'avait rencontré au chap. III^e; de même qu'on y chercherait saint Augustin, le propagateur de la vie monastique du clergé, si l'on n'aurait pas vu que plus tard il partagerait seul avec saint Grégoire le Grand un chapitre entier. D'autres divisions auraient eu d'autres inconvénients. Pourvu que la matière traitée soit complète et qu'il règne de l'ordre dans son exposé, on ne peut pas se plaindre. On pourrait seulement demander à l'auteur d'ajouter, dans une édition suivante, une table alphabétique des noms propres, à la fin, et également de compléter les références de ses nombreuses citations souvent si marquantes : il avait si bien commencé, pourquoi s'est-il découragé si vite? C'est cependant un moyen pratique de faire nouer connaissance avec des auteurs.

Ces petites remarques, et encore quelques autres, sont bien permises, pensons-nous, en raison même de l'excellence du petit livre qu'on souhaiterait parfait. L'équilibre, par exemple, aurait demandé quelques lignes de plus sur la spiritualité des tout premiers temps. Saint Ignace (d'Antioche) n'est pas oublié, mais on aurait attendu aussi quelques mots sur d'autres documents, comme par exemple l'Épître de saint Clément aux Corinthiens. Si cette lettre ne comprend rien d'extraordinaire, nous serions tentés de dire qu'en cela consiste justement son intérêt. Elle ne traite guère que de la morale, mais de la morale à base de dogme, donc de la vie chrétienne et spirituelle dans le plein sens du mot, et elle est en cela un « écho des Apôtres » si fidèle, qu'elle reproduit même leur accent, accent éminemment apostolique et catholique. Et cela ne fait-il pas de cette vénérable lettre le véritable prototype de ces centaines et milliers de lettres qui depuis, des mains du Vicaire du Christ, se sont répandues sur tout l'univers?

Une autre remarque à propos de la « spiritualité savante » des Alexandrins. Elle demanderait peut-être à être un peu moins exclusivement attribuée à une influence externe, celle de la philosophie platonicienne. Nous avons ici spécialement

en vue ce que l'auteur dit du rôle de la science, de la connaissance et de l'intelligence dans la perfection. Car philosopher est naturel à l'homme, comme tel, donc aussi au chrétien. L'homme est créé ainsi, et le Seigneur, en fondant son Église, en a tenu compte : c'est par cette voie qu'est née la théologie et, il nous semble, aussi la « spiritualité savante ».

Une petite remarque d'un intérêt plutôt secondaire regarderait le chapitre premier, consacré au Nouveau Testament et aux premiers écrits chrétiens. Ce chapitre débute par quelques lignes sur l'Ancien Testament, et c'est juste. Car, si le Nouveau est la vraie source de la spiritualité chrétienne, il repose quand même sur l'Ancien, et en sort : il n'y a pas d'antithèse entre les deux, comme l'enseignèrent certains gnostiques. Ces lignes nous paraissent seulement un peu sévères. Il est certain que les Pères, en proposant aux fidèles, c'est-à-dire à des chrétiens, comme modèles de perfection, et comme véritables prototypes de sainteté, un Abraham, un Joseph, un David, et tant d'autres, n'ont pas parlé ainsi.

Enfin une dernière remarque, plus importante celle-ci et d'une portée générale. Non pas sur le fait que notre auteur mélange aussi dans son exposé, aux doctrines de véritables Pères, celles d'auteurs moins sûrs : car ce mélange est ici parfaitement justifié, ne serait-ce que par le titre qui annonce un aperçu *général* de la spiritualité ancienne, mais aussi par la façon d'exposer, qui distingue bien entre le vrai et le faux. Notre grief est que l'esquisse donnée ici n'est pas complète, dans ce sens qu'il lui manque un trait important, même essentiel. La place de ce trait aurait été dans le chapitre dernier, parlant de la prière en général et de différentes dévotions et pratiques de piété. Là on aurait pu s'attendre à trouver quelques lignes consacrées à la Liturgie. Si les écrivains spirituels de l'Antiquité ne traitent pas souvent d'une façon explicite de ce point, il est cependant partout sous-entendu. Car le rôle de la Liturgie dans toute la vie chrétienne était, dans l'antiquité, considérable. Tous les chrétiens d'alors y prenaient une part active bien plus grande que dans la suite. Et cette Liturgie consistait — comme elle consiste encore — dans l'administration des Sacrements et des Sacramentaux, dans la célébration du saint Sacrifice de la Messe et de l'Office divin, tous sources de la vie surnaturelle, et par conséquent, de la vie spirituelle. De l'Office divin, l'*Opus Dei*, il est ques-

tion dans la belle notice sur saint Benoît, et les remarques que l'auteur fait à cet endroit sont très justes. Mais il ne s'agit pas ici des seuls moines, ni du seul office divin.

Cette réalité n'a pas échappé aux yeux des professeurs de l'université d'Innsbruck qui dirigent la revue bien connue de théologie « Zeitschr. für Kath. Theologie ». Ils viennent d'inaugurer une série de « recherches historiques sur la vie intérieure de l'Église » (1), et voici que le premier numéro de cette série donne une monographie très soignée et approfondie de saint Antoine l'ermite, le premier Père des moines (2), étude critique de sa personne, de sa vie, de son action et aussi de son milieu. Bien des questions s'y trouvent traitées qui regardent la vie ascétique et mystique de ces temps. (Seul le chapitre sur l'authenticité des lettres attribuées à saint Antoine a soulevé une contre-critique.) Le numéro suivant est une étude... sur la participation des fidèles à la liturgie de la Messe dans l'ancien royaume franc (3). C'est une étude excellente : claire et bien ordonnée, dépourvue de tout encombrement, et cependant solidement documentée.

Enfin l'anthologie. C'est l'*Enchiridion asceticum* (4) qu'ont publié dernièrement deux Pères de la Compagnie de Jésus avec la collaboration de nombreux confrères. On ne peut qu'applaudir à de telles publications, et surtout lorsqu'elles sont soignées comme l'est celle-ci. Le livre est un signe du temps : il témoigne ainsi de l'intérêt qui s'est réveillé de nos jours pour la spiritualité ancienne. Comme les autres *Enchiridia* similaires, celui-ci constitue un vrai trésor. Malgré son titre, il n'est pas moins un *Enchiridion patristicum* que celui qui a usurpé ce nom il y a quelques années, — sans doute de bonne foi : c'était dans le temps où l'on ne parlait encore que dogme. On en a déjà dit partout beaucoup de bien, on a fait aussi quelques remarques. A celle sur la confusion des

(1) *Forschungen zur Geschichte des innerkirchlichen Lebens*, Innsbruck, Felizian Rauch.

(2) I Heft. *Antonius der Einsiedler*, par Dr. L. v. Hertling, S.J. 1929, 4 Mark.

(3) II Heft. *Der Anteil des Volkes an der Meszliturgie im Frankenreiche von Chlodwig bis Karl den Groszen*, par G. Nickl. 1930, 3,50 Mark.

(4) *Enchiridion asceticum*, par les RR. PP. Rouët de Journel et Dutilleul, Herder et Co, Fribourg en Brisgau.

documents recueillis non seulement chez les Pères mais aussi chez d'autres écrivains moins sûrs et quelquefois d'orthodoxie bien suspecte, les rédacteurs pourront répondre qu'ils ont eu soin de marquer les véritables Pères avec un S devant leur nom, de sorte qu'ils sont faciles à reconnaître et à distinguer des autres. Est-ce pratiquement suffisant ? Il est permis d'en douter. Également on a signalé certaines lacunes. De la Règle de saint Benoît, le Père du monachisme occidental, rien qui se rapporte directement à l'ascétisme et à la doctrine spirituelle ! Rien non plus des Pères syriens, même pas de saint Ephrem, Docteur de l'Église ! On tiendra sans doute compte de ces bienveillantes remarques lorsqu'il s'agira d'une nouvelle édition. Il y a cependant un autre défaut encore à signaler, irréparable celui-ci. Il est inhérent au caractère et à l'essence même du livre, comme aussi de son confrère l'*Enchiridion patristicum* (= *dogmaticum*). Il consiste en ceci que tous les textes cités sont, de fait, arrachés à leur milieu. Ils n'étaient pas faits pour cela et s'y sont prêtés quelquefois bien mal. Les liens qu'on a ainsi dû couper étaient souvent des liens vitaux. Bien des fois donc le sens de ces passages, ou tout au moins leur portée réelle, changeront ou se modifieront aussitôt qu'on les replacera dans leur contexte, et surtout lorsqu'on les lira dans l'ensemble du traité auquel ils ont été empruntés. C'est bien un mal inévitable, mais qu'il ne faudrait pas dissimuler pour cela. Il est nécessaire qu'on consulte ces *Enchiridia* et qu'on puise dans leurs trésors avec un enthousiasme tempéré, avec circonspection et une certaine méfiance, bien convaincu que leur vraie valeur consiste à conduire aux sources, qui sont les œuvres mêmes des Pères.

Dom H.-P. Louwerse, O. S. B.

# BIBLIOGRAPHIE

## Saint Jean de la Croix et la contemplation infuse

*A propos d'un livre récent* (1)

Un jeune Père Carme d'Espagne, — le P. Cavallera dit qu'il a à peine dépassé vingt-cinq ans — vient de faire paraître deux volumes sur saint Jean de la Croix. Il y traite des questions intéressantes : les sources où le saint Docteur puisa sa doctrine, les principes fondamentaux de sa philosophie et de sa théologie, etc. L'auteur est plein d'ardeur; l'admiration et l'amour qu'il témoigne pour saint Jean de la Croix le rendent sympathique.

Faut-il accepter toutes ses affirmations ? Il en est deux qui semblent bien être celles qui lui tiennent le plus à cœur. Voici la première : saint Jean de la Croix enseigne qu'il y a deux espèces de contemplation : la contemplation acquise, dont il traite presque constamment dans la *Montée du Carmel*, et la contemplation infuse, dont il parle dans ses autres livres. Voici la seconde, conséquence de la première : d'après saint Jean de la Croix il y a deux voies qui conduisent à la perfection : la voie ordinaire, sans les grâces mystiques, et c'est celle du plus grand nombre, et la voie extraordinaire, par les grâces mystiques, réservée à un petit nombre. Ceux qui n'admettent pas ces théories forment, d'après le P. Crisogone, *l'école moderne*; ceux qui les admettent forment *l'école traditionnelle*, celle qu'il faut suivre. Seul un jésuite anonyme aurait affirmé, jadis, que les nuits de saint Jean de la Croix et la connaissance amoureuse dont parle le saint dans la *Montée* étaient choses infuses (p. 184); tous les autres, jusqu'au XX$^{e}$ siècle, auraient cru le contraire.

(1) Crisogono de Jesus Sacramentado, C.D., *San Juan de la Cruz, su obra cientifica y su obra literaria*. Madrid, Mesanjero de Santa Teresa, plaza de España. 2 volumes in-8°, 494 et 472 pages.

Le P. Cavallera, dans la *Revue Ascétique et Mystique* (1930, p. 88), adopte cette appellation : école moderne, et il nous l'applique. Il déclare que le P. Crisogone a montré que cette école « moderne », à laquelle appartiendraient ceux qui écrivent dans *La Vie Spirituelle*, est en désaccord avec saint Jean de la Croix.

Un des auteurs Carmes que le P. Crisogone apprécie davantage (V. pp. 15, 181, 455) est le P. Joseph de Jésus-Marie Quiroga, qui fut le premier historien de la Réforme carmélitaine. Il entra chez les Carmes quatre ans après la mort de saint Jean de la Croix — on ne l'accusera donc pas d'être moderne. — Il a passé sa vie à défendre l'œuvre du saint Docteur, et il l'a fait avec grand talent et grand succès. Dans son édition critique des œuvres de saint Jean de la Croix, le P. Gérard, qui ne fait pas moins d'éloges que le P. Crisogone de cet auteur, a inséré de lui un opuscule intitulé : *Don qu'eut saint Jean de la Croix pour conduire les âmes à Dieu.* Un grand ami du docteur mystique, qui connaît ses ouvrages mieux que personne et qui avait été surpris autant que moi des assertions du P. Crisogone, m'a conseillé de lire cet opuscule. J'ai suivi ce conseil.

Le P. Joseph de Jésus-Marie commence par déclarer que saint Jean de la Croix a décrit non seulement les degrés les plus élevés de la contemplation, mais aussi les degrés communs, que nous pouvons obtenir sans sortir de notre mode humain — c'est-à-dire sans sortir des conditions communes de la vie humaine — par la lumière de la foi et les secours ordinaires de la grâce. Les degrés supérieurs, extases, ravissements, font sortir du mode humain et supposent d'autres causes productrices que les dons du Saint-Esprit. L'auteur revient plus loin (p. 534) sur cette distinction : il y a la contemplation par la foi et les secours ordinaires avec les lumières que communique le don de sagesse, « lumières qui ne sont jamais refusées aux âmes justes, si elles savent se disposer à les recevoir ». Il y a aussi une autre contemplation, qui requiert des secours tout à fait spéciaux, avec des lumières autres que celles du don de sagesse et qui sont au-dessus du mode humain. C'est, exprimée en d'autres termes, la distinction que nous admettons de la contemplation extraordinaire — extatique — et de la contemplation ordinaire, toutes deux mystiques, toutes deux supposant des éléments infus.

Le P. Joseph de Jésus-Marie parle de la contemplation ordinaire « par concept superintellectuel, formé dans l'obscurité de la foi, selon le mode humain » — donc non pas selon le mode extatique ou angélique. — C'est de cette contemplation, dit-il, que saint Jean de la Croix est le grand maître.

Ce saint docteur nous apprend à écarter les obstacles qui empêchent l'âme d'être illuminée et de recevoir les dons divins qui la mènent à l'union (p. 513). C'est la contemplation qui ouvre la porte à l'illumination divine (p. 514). Par la contemplation l'âme se dispose à être mue par Dieu et élevée au surnaturel, pour recevoir des effets surnaturels. Quand, au lieu de nous appuyer sur nos efforts et raisonnements, nous nous mettons dans le repos de l'acte de foi, et que nous nous unissons par la foi aux choses divines au-dessus de tout ce que peut atteindre l'entendement, alors nous nous plongeons en Dieu, nous devenons divinisés, nous recevons les dons infus, qui nous déprennent de nous-mêmes et nous unissent à Dieu (p. 517).

C'est presque à chaque page que le P. Joseph de Jésus-Marie, voulant expliquer la doctrine de saint Jean de la Croix, montre la contemplation donnant à l'âme et ces lumières précieuses, qu'elle n'obtiendrait pas par le raisonnement, et une motion particulière de Dieu, qui ne se trouve pas dans la méditation. D'une contemplation acquise à force de méditer et ne fournissant à l'âme que le souvenir de ce qu'elle a appris par ses raisonnements il ne parle jamais, il n'en paraît pas soupçonner l'existence. Écoutons-le encore :

« Il y a peu de contemplatifs, disent les maîtres, parce qu'on ne sait pas se reposer en Dieu pour être illuminé et mû par lui. La plupart s'imaginent à tort que se reposer en Dieu c'est perdre le temps, alors qu'au contraire on reçoit passivement l'illumination et l'influence divine » (p. 518). La méditation est le lait des enfants. Tant que l'on n'usera pas d'autre aliment, on restera petit et imparfait. C'est ce qui se remarque dans tant de gens, qui, après des dix et vingt ans d'oraison discursive, ne semblent pas avoir fait un pas dans la vertu (p. 523).

Sainte Thérèse recommande à ceux qui ont goûté la contemplation parfaite, quand ils ne sont plus saisis par l'action divine, de diriger un simple regard sur les mystères de la

vie de Notre-Seigneur. Quant à saint Jean de la Croix, il parle de la contemplation de la Divinité, qui s'exerce avec la lumière de la foi et les secours ordinaires de la grâce; et, dit le P. Joseph de Jésus-Marie, toutes les fois qu'il nomme la contemplation, il parle de la contemplation tout à fait infuse : « Todas las veces que en su libro nombra contemplacion, habla de la del todo infusa » (p. 526).

Que saint Jean de la Croix entende par contemplation la contemplation infuse, c'est de toute évidence. S'il avait admis deux contemplations, il l'aurait dit, car désigner par le même nom deux choses si différentes, c'eût été vouloir égarer le lecteur. Bien plus, il a déclaré nettement (*Nuit*, II, ch. 13, p. 11) que « la contemplation est *une science amoureuse de Dieu infuse* ». Jamais il n'a démenti une définition si précise. Dans la *Montée du Carmel*, et, ce qu'il faut remarquer, dans le chapitre XII du livre II qu'allègue le P. Crisogone, il dit que la contemplation est cette connaissance générale, qui est « *produite dans les puissances et reçue en elles* : obrada y recibida en ellas » (p. 156). Il oppose la méditation, qui est le travail de l'âme agissant par ses puissances sensibles, à la contemplation, qui est « ce qui est reçu et opéré dans les puissances spirituelles » (ibid.).

Le lecteur se demande sans doute comment le P. Crisogone appuie ses affirmations souvent répétées que saint Jean de la Croix dans la *Montée du Carmel* traite de la contemplation acquise. La preuve qu'il en donne me paraît aussi étonnante que l'affirmation elle-même. Il cite le chapitre XII du livre II, où le saint docteur, après avoir montré les trois signes indiquant qu'il faut quitter la méditation pour la contemplation, en donne la raison : l'âme ne doit plus méditer parce que ce qu'elle cherchait dans la méditation, savoir connaissance et amour de Dieu, Dieu le lui donne déjà et bien mieux par la contemplation : c'est donc bien de la contemplation infuse qu'il s'agit ici (1). Du passage où le saint donne cette explication le P. Crisogone *enlève les mots les plus importants*, ceux sur lesquels repose tout le raisonnement du saint : « Ceci » — cet habitus, cette disposition d'amour que l'âme

(1) On trouvera tout ce passage du saint docteur et l'exposé de sa doctrine dans un article que j'envoie en même temps que celui-ci à *La Vie Spirituelle*.

voulait se procurer et qu'elle se procurait quelque peu par la méditation — « Dieu aussi a l'habitude de le produire dans beaucoup d'âmes sans le moyen des actes de la méditation, les mettant lui-même immédiatement en contemplation et amour »; et c'est pour cela, explique le saint, que l'âme ne trouve plus goût ni profit à méditer. En mutilant ainsi le texte, le P. Crisogone en change complètement le sens, et alors ce passage, entendu comme il l'explique, n'a plus aucun rapport ni avec ce qui précède ni avec ce qui suit.

Après avoir vu cette argumentation du P. Crisogone, je me suis demandé comment le P. Cavallera a pu croire que la preuve était faite que nous sommes en désaccord avec saint Jean de la Croix.

Ils sont nombreux en Espagne ceux qui comprennent la doctrine de saint Jean de la Croix comme l'a comprise le P. Joseph de Jésus-Marie et comme nous la comprenons. J'avoue n'avoir pas lu les autres auteurs Carmes, dont le P. Crisogone invoque le témoignage; mais les Pères Carmes qui ont écrit souvent dans *La Vie Spirituelle* ne les interprètent pas comme lui. Rappelons seulement deux remarques du P. Gabriel de Sainte-Marie-Madeleine : « Les grands mystiques, quand ils parlent de la contemplation, paraissent toujours avoir en vue la contemplation infuse. C'est, par exemple, de toute évidence pour sainte Thérèse, et nos théologiens » — les Carmes — « en ont nettement conscience » (*Vie Spirituelle*, sept. 1923, Suppl., p. [291]). Et cette autre remarque que l'auteur a eu soin de souligner, comme il l'avait fait pour la précédente : « L'école carmélitaine, prise dans son ensemble, a toujours reconnu que la vie mystique est le plein développement de la vie surnaturelle. Aussi tous ses auteurs les plus marquants enseignent-ils que toutes les âmes intérieures peuvent et doivent désirer la contemplation infuse » (p. 297).

Le P. Crisogone regrette fort que le P. Poulain ait maintenant si peu de disciples. Je crois qu'il en est plus peiné que surpris, au moins pour ce qui concerne la France; car s'il constate et à deux reprises (p. 16 et p. 481) que ce sont les Français qui étudient le plus saint Jean de la Croix, ils le font, dit-il, « avec cet esprit superficiel, qui est le défaut propre de leur race ». Il explique sans doute par là le peu de faveur qu'a maintenant le P. Poulain parmi ses compatrio-

tes. Et ce n'est pas seulement la race française qui est ainsi jugée et condamnée; tous ceux qui ont écrit de nos jours sur ces questions passent sous la critique tranchante du jeune auteur, qui prononce ses sentences comme un juge sans appel.

Le second volume du P. Crisogone étudie l'œuvre littéraire de saint Jean de la Croix; il n'y a pas là matière à discussion, et l'auteur peut donner cours à son admiration sans trouver de contradicteur; la valeur du saint docteur est maintenant reconnue ; les Espagnols d'aujourd'hui reconnaissent le mérite et de sa prose et de ses poésies (1).

AUGUSTE SAUDREAU.

## Les Dons du Saint-Esprit (2)

La nature des dons du Saint-Esprit, leur distinction des vertus infuses, théologales et morales, leur nécessité pour le salut, leur rôle exact dans notre vie surnaturelle, leur nombre, leur correspondance avec les vertus et les béatitudes, et même avec les demandes du *Pater*..., sont un ensemble classique de questions que les scolastiques se faisaïent un devoir d'examiner, mais qu'ils résolvaient avec un succès inégal. Plusieurs docteurs du moyen-âge proposèrent des principes d'explication qui se révélèrent impuissants à fonder une théorie cohérente et rigoureuse. Le sentiment aigu de la difficulté désespéra certains maîtres qui, après avoir vainement cherché à préciser en quoi les dons se distinguaient des vertus, se résolurent à les identifier avec elles. C'est ainsi que Guillaume de Paris, préludant dès le XII[e] siècle aux simplifications nominalistes, déclarait en substance : Les dons du Saint-Esprit ne sont rien d'autre que les vertus sous un nom

(1) Le jeune auteur vient encore de faire paraître un autre ouvrage : La *Escuela mistica carmelitana*, in-8, 460 p., 8 pesetas, même librairie.

(2) JEAN DE SAINT-THOMAS, *Les dons du Saint-Esprit*. Traduction de R. Maritain, Préface du P. Garrigou-Lagrange. Un vol. in-8 de XV-316 pp., *Les éditions du Cerf*, Juvisy (S.-et-O.).

mieux choisi pour marquer leur origine divine. Scot, à la fin du XIII[e] siècle, devait marcher sur ses traces, en attendant Ockam et ses disciples.

A l'opposé, plusieurs maîtres — et des plus grands — voyaient non seulement dans les vertus et dans les dons, mais encore dans les béatitudes et les fruits du Saint-Esprit autant de séries distinctes d'habitus, ce qui compliquait le problème au point de le rendre insoluble. Saint Bonaventure comprit que les fruits, ou plutôt, selon lui, les Fruitions du Saint-Esprit sont des actes, non des principes d'actes, mais il persista à considérer les béatitudes comme une troisième sorte d'habitus distincts des vertus et des dons (1).

Saint Thomas, comme ses devanciers et ses contemporains, fit un examen critique des diverses théories en cours, mais procéda avec plus de rigueur et parvint à élaborer une doctrine définitive, qui fait aux dons toute la place qui leur revient dans la vie surnaturelle. Pour lui, ni les fruits du Saint-Esprit, ni les béatitudes ne sont des habitus, mais les actes des vertus et des dons. Les vertus, même les vertus morales infuses, sont des principes d'opération à mode humain, qui disposent les puissances à suivre la direction de la raison (raison naturelle ou raison éclairée par la foi). Les dons sont des habitus supérieurs qui disposent l'homme à agir selon un mode supra-humain. C'est la thèse du commentaire sur les Sentences. Saint Thomas le reprend brièvement en expliquant Isaïe (xi, 2), saint Matthieu (ch. v), l'Épître aux Galates (v. 22). Le mode d'action des dons est supra-humain parce qu'ils ont pour mesure et pour règle la motion, non seulement efficiente, mais régulatrice, de l'Esprit-Saint, par rapport à laquelle ils se définissent comme des mobilités et des souplesses permanentes. De ce principe, que la Somme Théologique (I[a] II[ae], q. 68, a. 1) met en lumière, découle toute la théorie générale des dons (2). Les

(1) Voir la savante étude du P. Bonnefoy, O. F. M., *Le Saint-Esprit et ses dons chez saint Bonaventure*, Paris, Vrin, 1930.

(2) Le R. P. de Guibert ayant tiré, naguère, des différences de vocabulaire entre la Somme et les Sentences dans cette question des dons, des conclusions que les prémisses ne contenaient pas, le P. Garrigou-Lagrange a clairement démontré que, loin d'abandonner dans la Somme le principe de distinction entre les vertus et les dons qu'il admettait en commentant les Sentences, saint Thomas n'a fait que

disciples du Docteur angélique la conservèrent et la défendirent, contre Scot, puis contre les nominalistes, plus tard contre certains théologiens éclectiques déroutés par cette haute doctrine, que commande la conception thomiste de la grâce opérante, et qui est impensable sans elle.

Entre tous les thomistes, il n'en est pas qui ait mieux compris sur ce point la vraie pensée du Maître que Jean de Saint-Thomas.

Dans son traité des dons (*Cursus theologicus*, in Iam IIae, q. 68-70, disp. XVIII, éd. Vivès, t. VI, pp. 572-715), ce théologien, qui fut un vrai contemplatif (1), expose si pronfondément la pensée du saint Docteur, déduit avec tant de fermeté les conséquences des principes, met un tel soin à définir l'objet formel, l'acte propre de chacun des dons ici-bas et dans la Patrie, que les Carmes de Salamanque, désespérant de faire mieux, se contentèrent d'y renvoyer le lecteur. Des théologiens mystiques de l'École carmélitaine comme Joseph du Saint-Esprit s'y réfèrent comme à une synthèse définitive.

C'est ce traité que Mme Maritain vient de nous donner en français. La tâche était particulièrement malaisée. Il est toujours difficile de traduire un auteur scolastique, Jean de Saint-Thomas plus que d'autres, en raison de certaines particularités de sa syntaxe. La traductrice a heureusement triomphé de ces difficultés. En comprimant certains développements, en modifiant çà et là l'ordre des alinéas de façon à ne pas donner une série d'objections, puis une série de réponses, ainsi que le fait l'auteur, mais à faire suivre chaque difficulté de sa solution, elle a réussi à établir une traduction formellement très fidèle, et qui a les avantages d'une adaptation.

On peut regretter qu'elle n'ait pas cru devoir joindre le texte latin à la traduction française. Leur lecture parallèle serait d'un grand profit, non en raison des déficiences de la

l'expliquer plus profondément, en insistant sur la cause du mode d'action des dons : la motion spéciale du Saint-Esprit.

Cf. J. DE GUIBERT, *R. A. M.*, octobre 1922, p. 394; *Les doublets de saint Thomas d'Aquin*, Paris, Beauchesne, 1926. VI. *Troisième exemple : Dons du Saint-Esprit et mode d'agir supra-humain.* — R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Perfection chrétienne et contemplation*, 7e édition, t. II, appendice II : *Le mode supra-humain des dons du Saint-Esprit*, pp. [52]-[64].

(1) *La Vie Spirituelle*, juillet 1926, pp. 387-415.

version, mais à cause même de ses éminentes qualités. Pour de pareils traités, il serait bon d'avoir au choix, comme à la collection les *Belles Lettres* — au fait pourquoi n'existe-t-il pas une collection *les Beaux textes théologiques* ? — le texte seul, la traduction seule, ou le texte et la traduction.

Peut-être eût-il été bon d'annoter plus abondamment quelques passages, par exemple ceux où l'auteur rappelle les fondements scripturaires et patristiques de la doctrine des Dons. Sur ces points Jean de Saint-Thomas est sommaire, et même insuffisant. Il ne soupçonnait pas le problème que pose le texte d'Isaïe. Il entend le nombre sept en rigueur absolue, et non au sens d'une plénitude, et affirme peut-être un peu trop péremptoirement que le nombre septénaire est de foi. Quelques explications eussent été opportunes.

Mme Maritain ne signale pas les autres textes de l'auteur sur les dons, en particulier l'admirable dissertation sur le don de crainte, annexée au traité de l'Espérance (1), dont le début reproduit avec grande force et clarté la théorie de la distinction entre les Dons et les vertus, et met en vive lumière la nature de la motion spéciale du Saint-Esprit, que les dons nous disposent à recevoir.

Désirer ces améliorations et ces compléments n'est pas dénoncer des lacunes. Tel qu'il est, ce beau volume reproduit parfaitement la riche et profonde pensée du pénétrant commentateur. Il rendra de signalés services à ceux qui veulent méditer cette doctrine, absolument fondamentale en théologie mystique, puisque la vie mystique, comme l'a démontré le P. Garrigou-Lagrange, est caractérisée par le régime des dons, et que la foi illustrée par les dons intellectuels de sagesse et d'intelligence est le principe prochain de la contemplation infuse.

B. Lavaud, O. P.

(1) *Cursus theologicus*, éd. Vivès, t. VII, pp. 374 ss.

*Avec la permission des Supérieurs.*
**Imprimatur** : † Carolus, episc. Versalien.

**Le Gérant : E. Aubin. Imp. E. Aubin et Fils. — Ligugé (Vienne).**

# TABLE DES MATIÈRES DU SUPPLÉMENT AU TOME XXIV

JUILLET 1930-SEPTEMBRE 1930

## Études

**J.-Ch. Didier.** — La dévotion à l'humanité du Christ dans la spiritualité de saint Bernard . . . . . [1]
**H.-P. Louwerse.** — Chronique d'histoire de la spiritualité : l'antiquité chrétienne . . . . . [27]

## Documents

**Dom J. Huijben.** — Pour fixer la terminologie mystique . . [20]

## Bibliographie

**Crisogono de Jesus Sacramentado.** — San Juan de la Cruz, su obra cientifica y su obra literaria. [39]
**Jean de Saint-Thomas.** — Les dons du Saint-Esprit . . . [44]